Digitized by Google

Per. 14198 e. 233
1851

Digitized by Google

Digitized by Google

711

Per. 14198 e. 233
1851

T

Digitized by Google

BIBLIOT

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologiſche

Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte,

D. Bukrigl und D. Aberle,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Dreiunddreißigſter Jahrgang.

BODLEIANA BIBLIOTHECA

Erſtes Quartalheft.

Tübingen, 1851.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Digitized by Google

Druck von H. Laupp.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Der Benediktiner-Orden nach ſeiner welthiſtoriſchen Bedeutung.

Der Orden des heil. Benedikt iſt für die neuere Geſchichte ſeit der Völkerwanderung ein durchgreifendes, welthiſtoriſches Moment. In den Jahrhunderten der Bildung der germaniſchen Staaten und der ſie in Eins zuſammenfaſſenden „Chriſtenheit,“ unter welcher Benennung damals alle gebildeten Völker begriffen wurden, war der Orden als Ausdruck der Centralität des Chriſtenthumes jener Zeit ein Bedürfniß und für ſie von Wichtigkeit, wie damals kaum ein anderes Moment der Geſchichte; und wie jede Zeit dasjenige, deſſen ſie bedarf, wenn ſie ſonſt noch lebensfähige Elemente in ſich hat, mit Macht zu erfaſſen weiß: ſo iſt es auch mit der Stiftung des heil. Benedikt gegangen. Im Anfange des 6. Jahrhunderts von Subiaco und Monte-Caſſino, in Kampanien ausgegangen, hat ſich dieſelbe zuerſt über ganz Italien, und noch in der Mitte des Jahrhunderts über Gallien und Spanien, dann auch über England verbreitet, hat dann Deutſchland der Bildung und dem Chriſtenthum gewonnen,

Digitized by Google

und ſich in Klöſtern ohne Zahl in ganz Europa feſtgeſetzt. Im Beginne des 14. Jahrhunderts hat Papſt Johann XXII. ſich eine Ueberſicht von dem, was der Orden bis dahin für die Chriſtenheit gethan, anfertigen laſſen, und daraus hat ſich ergeben, daß er derſelben bis zu dieſer Epoche 32 Päpſte, mehrerc hundert Cardinäle, über 7000 Erzbiſchöfe, 15000 Biſchöfe, 14000 heil. Mönche, die wegen jeder Art Tugendübung in heroiſchem Grade von der Kirche heilig oder ſelig geſprochen worden, geſchenkt hat. Das gibt uns einen Begriff von der großen, univerſalhiſtoriſchen Ausbreitung und Wirkſamkeit des Ordens, und ganz insbeſondere, wenn wir im Verlaufe der Geſchichte im Einzelnen ſehen werden, was oft ein einziger Mönch auf dem Stuhl Petri, ein einziger Kardinal, ein einziger Erzbiſchof oder Biſchof, ein einziger ſeiner großen Aebte, oder ein einziger einfacher Mönch gethan hat. — Betrachten wir die Regel, die der Heilige ſeinem Orden gegeben, ſo ſehen wir in derſelben den Kern des Chriſtenthums ausgeprägt. Wir finden in ihr zuvörderſt, im Gegenſatze zum Staate, und wie dieſer die Erde und den Beſitz zum Ausgangspunkte genommen, daß für den Orden, im vollen Sinne des Chriſtenthumes, nicht die Erde, ſondern der Himmel der Ausgangspunkt iſt. Der einzelne Staatsangehörige, der einzelne freie Beſitzer wurzelt mit ſeinem Beſitze in der Erde, ſie gibt ihm ſeine charakteriſtiſche Bedeutung als freiem Manne, als Wehre in der alten Staatsordnung. Eben weil er Beſitzer der Erde, der einzige Beſitzer eben dieſes Theiles der Erde iſt; eben darum iſt er frei, und innerhalb ſeines Umkreiſes konnte ihn kein Anderer in ſeinem Beſitzthume beſchränken, oder Herrſchaft über ihn ausüben. Hier iſt der Beſitz, das Haben, das

Digitized by Google

perſönlichſte, eigenſte Haben dasjenige, was den freien Mann charakteriſirt. In der Regel des hl. Benedikt dagegen iſt es anders. Hier iſt nach dem Principe des Chriſtenthums, keineswegs das Haben der erſte Grund ſeines freien Daſeins, ſondern das Gehabtwerden. Daher ſagt der Heilige: „das Erſte, was im Mönch ausgerottet werden muß, iſt der perſönliche Beſitz. Alles ſei Allen gemeinſchaftlich, und Keiner maaße ſich irgend etwas an, oder nenne es ſein Eigenthum [1]). Es gibt alſo im Orden nur Gemeinbeſitz; Alles, was derſelbe hat, beſitzt er als Orden; der Einzelne darf nichts als ſein Eigenthum, als ſeinen Beſitz erklären, ja er darf im Gemeinbeſitze nicht einmal etwas handhaben ohne Erlaubniß des Abtes. Im Politiſchen knüpft ſich dann der Beſitz auf's genaueſte an die Perſönlichkeit, dieſe wird gekräftiget durch den Beſitz. Hier wird Perſönlichkeit und Beſitz zur Eigenliebe: ich weiß mich perſönlich, und mich perſönlich wiſſend, liebe ich mich und meinen Beſitz. Dieſe Eigenliebe iſt demnach das eigentliche Fundament, auf welchem ſich die politiſche Ordnung auferbauet. Im Orden nun wird jeder Sonderbeſitz gerade als der Fundamental-Irrthum, das Fundamental-Vitium ferne gehalten, und ausgeſchloſſen, weil er die Ordnung nur verderben kann. Die Eigenliebe alſo, die ſich an die Perſönlichkeit knüpft, die ihre Nahrung in der äußeren Umgebung ſucht, wird hier als ein Untergeordnetes, und an den Sündenfall Geknüpftes abgewieſen; dagegen wird ſtatt der Eigenliebe eine höhere Liebe vorausgeſetzt und verlangt; nämlich die Liebe Gottes, die über alles Irdiſche und allen irdiſchen Beſitz hinausgeht. In

---

1) Reg. s. P. Benedicti cap. XXXIII.

eben dieſer Weiſe hatte ſich in ſeinen erſten Tagen, in der apoſtoliſchen Zeit und ſo lange es ſeine räumliche Ausbreitung zuließ, auch das Chriſtenthum conſtituirt [1]).

Somit iſt alſo das Princip, in dem ſich der Benediktiner-Orden geſtaltet hat, nach dieſer Seite hin der verkörperte Gegenſatz des ältern Principes des geſellſchaftlichen Lebens, das ein irdiſches iſt, wie das der Benediktiner ſeiner Abkunft nach aus der Höhe ſtammt. Damit hängt nun auch jenes andere Princip zuſammen, das die heil. Regel bis in's Einzelne durchführt, nämlich das Princip der durchgängigen Gleichheit aller Genoſſen des Ordens. Keiner iſt in demſelben mehr als der Andere, keiner weniger als der Andere [2]); der ganze Orden hat nur Einen Herrn, und dieſer Herr iſt nicht von der Erde, er gehört einer andern höhern Region an. Der Abt, der Vater der Ordensgemeinde, iſt nur der Stellvertreter jenes höhern Herrn. Er iſt es daher nicht an ſich, der die andern Mitglieder des Ordens hat und beſitzt, ſondern nur in wiefern er den höhern Herrn repräſentirt, hat er in der Genoſſenſchaft eine höhere Würde, und die Genoſſenſchaft iſt ihm zum Gehorſame verbunden. Die Ordensgenoſſen alle ſind alſo nach dem chriſtlichen Principe frei und einander gleich, und ſind untergeordnet, ſoferne alles Irdiſche dem Himmel untergeordnet iſt; und die Mitte dieſes Himmliſchen iſt der Herr, die transcendentale Sonne

1) Vgl. Apg. 4, 32—35.

2) Reg. cap. II.: Non praeponatur ingenuus ex servitio convertenti, quia sive servus, sive liber, omnes in Christo unum sumus, et sub uno Domino aequalem servitutis militiam bajulamus, quia non est apud Deum personarum acceptio. Solummodo in hac parte apud ipsum discernimur, si meliores aliis in operibus bonis et humiles inveniamur.

Digitized by Google

über der niedern Natur; alle Authorität, die ſich im Orden befindet, iſt in ihrer Wurzel nur von ihm abgeleitet, ſie repräſentirt ſeine Authorität.

Vermöge der Grundſätze des Ordens ſoll der Abt ſeinen Namen in Wahrheit führen, ſoll der Vater der Gemeinde ſein, ſie nicht nur durch Wort und Befehl, ſondern mit ſeinem Beiſpiele beherrſchen; denn es heißt nicht: redet meine Lehre, ſondern: thut dieſelbe. Der Abt, in der Gemeinde den höhern Meiſter vorſtellend, iſt jedoch gehalten, in minder wichtigen Fällen und Vorkommniſſen den Rath der Aelteſten der Gemeinde zu hören, und in den wichtigſten die ganze Genoſſenſchaft zu befragen. Dieß iſt das vermittelnde Organ zwiſchen ihm und dem höhern Meiſter. Alles Uebrige in der Regel iſt nur ein Ausfluß dieſer Grundſätze: die ganze Regel ſucht alle Glieder der Genoſſenſchaft von der Erde und ihrem Einfluſſe möglichſt frei zu machen, und dagegen enger zu verknüpfen mit dem Höhern und Himmliſchen. Da die Regel alles Beſitzthum für den Einzelnen verwirft, verwirft ſie damit auch alles, was ſich an den Beſitz anknüpft, alle Lüſte und Gelüſte der Erde. So ordnet denn die Regel auch Speiſe, Trank, Kleidung und die ganze äußere Lebensordnung; doch trägt hierin der heil. Ordensſtifter Zeit und Umſtänden, dem Klima und den äußerlichen Verhältniſſen Rechnung. Die Genoſſenſchaft ſoll einerſeits von der Arbeit nicht freigeſprochen werden, im Schweiße des Angeſichts ſoll ſie durch Arbeiten ihre Subſiſtenz erwerben, dann aber mäßig und enthaltſam ſein im Gebrauche des Errungenen; alle erlaubten Genüſſe, die ſich damit verbinden, begränzen ſich durch die Regel, und gerade durch dieſe, das ganze Benediktiner-Leben beherrſchende Regel ſoll der Orden nunmehr

Digitized by Google

auf lange Zeit das bedeutendſte Moment in der Geſchichte werden, und ſie mit ſeiner Wirkſamkeit erfüllen.

In drei verſchiedenen Momenten traten die hiſtoriſchen Verhältniſſe des Ordens hervor. Der Stifter konnte ihn nicht freiſprechen vom Fluche, der das ganze Menſchengeſchlecht getroffen, im Schweiße des Angeſichts ſein Brod ſuchen zu müſſen. So war er alſo von ſeinem Urſprunge an zur Arbeit verbunden. Da aber die Arbeit eine zweifache iſt, die ſich einerſeits der Natur zuwendet, ihrer Bewältigung und Bebauung, und andererſeits im Geiſte wirkt; ſo war auch die Arbeit des jungen Ordens eine doppelte: er ſollte die Natur anbauen und bewachen, wie der erſte Menſch zur Bebauung und Beſchirmung des Paradieſes angewieſen war; dann aber ſollte er auch den Geiſt bebauen, er ſollte ſich mit wiſſenſchaftlicher Arbeit beſchäftigen; das waren die zwei irdiſchen Momente der Thätigkeit, auf die er angewieſen wurde. Ueber dieſen aber ſollte der Orden gehalten und überſchwebt werden von einem dritten, und zwar überirdiſchen Momente, er ſollte ſich auch dem beſchaulichen Leben widmen. Das erſte, gegen die Erde gewandte Moment erfüllte ein dringendes Bedürfniß ganz beſonders für die Zeit des Entſtehens der Benediktiner. Die Völkerwanderung war eben zerſtörend über das ganze weſtrömiſche Reich hingegangen; die Städte lagen verödet und in Trümmern; das grauſame Schwert und verheerende Krankheiten aller Art hatten überall die Bevölkerung aufgerieben; Einöden und Ruinen fanden ſich aller Orten. Das Wachsthum der Erdkraft hatte die Trümmer bald wieder übergrünt, und der alte Urwald war mitten im civiliſirten Europa wieder mächtig aufgeſchoſſen, und hatte es zur Wildniß gemacht. An der Stelle

Digitized by Google

dieſer öden Waldwüſten ſollte die neue europäiſche Bildung ſich anbauen. Es galt demnach zuallererſt, die verwilderte Natur wieder zu entwildern; und das war die erſte Miſſion, die der Orden übernommen. Seine Sendboten hatten erſt die dichten Waldungen zu lichten, und das Erdreich vorzubereiten, ehe ſie die Saat des Geiſtes ausſtreuen konnten. Dieſe Männer alſo wanderten zu tauſenden ein in den Urwald, räumten die alten Trümmer hinweg und bauten ſich auf's Neue an. Ihre Axt fällte zuerſt die vierhundertjährigen Bäume; dann kamen ſie mit der Pflugſchaare, den Boden aufzubrechen, der Spaten half dem Pfluge, und ſo entſtand wieder die Flur in Mitte der Wildniß: die Flur umgab rings die Kloſterwohnungen, es fing wieder an wirthlich zu werden auf der Erde, und rings um die Kloſtergebäude her ſiedelten ſich andere Bewohner an. Das war die erſte Miſſion der Benediktiner, und der Orden hat ſie mit Ehren erfüllt.

Zur Beſiegung aller der Hinderniſſe, die den Ordensgenoſſen oft die Natur oder der Undank und die Böswilligkeit der Menſchen bei dieſer ihrer Sendung entgegenſetzte, bedurfte es für ſie einer faſt übermenſchlichen Geduld und Ausdauer; aber ſie ſchöpften dieſelbe auch in der Entſagung und im Aufopferungsgeiſte, der vom Anfange an des Ordens beſte Kraft auf Erden geweſen iſt, und in der Hoffnung auf himmliſche Wiedervergeltung für ihre demüthige Unterwerfung unter das Joch freiwilliger Mühe und Arbeit. Von dieſem Geiſte beſeelt, war ihnen dann Entmuthigung etwas ganz Fremdes; und wenn auch ihre Arbeiten Jahre lang vergeblich waren, ihre Mühe erfolglos; und wenn ihre Culturverſuche noch ſo oft der Verwüſtung hingegeben waren, und ſich ihr ganzes Leben in unfruchtbaren Be-

Digitized by Google

mühungen verlieren mußte; ſie ließen nicht ab, bis durch ſie, oder die geiſtige Nachkommenſchaft des Ordenshauſes alle Hinderniſſe beſiegt waren. Nie hat es die Benediktiner geſchreckt, wenn von allen Seiten her Barbarenhorden aller Art, Franken, Sachſen, Saracenen, Normanen, Ungarn u. ſ. w., ihre Kolonien verwüſteten, ihre Saaten zerſtörten, ihre Klöſter verbrannten und die rauchenden Trümmer ihrer Wohnungen mit dem Blute der friedlichen Koloniſten übergoßen; immer wieder waren neue chriſtliche Helden bereit, das Werk der frühern Märtyrer der Cultur da wieder aufzunehmen, wo ihre Vorgänger es gelaſſen, den Kampf auf demſelben Wahlfelde von Neuem zu beginnen, wo er ſo eben noch für ſie ſo vernichtend gewüthet hatte. Die Aebte und andere Kloſterobern gaben hierin jederzeit ſelbſt das Beiſpiel entſchloſſenen Muths und regen Eifers für die Cultur des Landes. Sie waren an der Spitze der monaſtiſchen Landbauer die erſten im Felde, wenn nicht Regierungsgeſchäfte oder allgemeine Angelegenheiten der Kirche ihre vielfältige Thätigkeit anderſeitig erheiſchten. Vom hl. Benedikt II. oder von Aniane, dieſem großen und gelehrten Reformator, Miniſter und Rathgeber der fränkiſchen Könige im 9. Jahrhundert heißt es ausdrücklich: „er führte den Pflug mit den Pflügern, grub mit den Grabenden, und mähte mit den Schnittern“; [1]) und der hl. Gregor der Große zeigt, daß dieß ſeit den erſten Zeiten des Ordens alſo der Brauch geweſen iſt, was er auch noch durch jenen Zug aus dem Leben des frommen Abts Equitius, eines Zeitgenoſſen des hl. Ordensſtifters andeutet, der wegen

1) Cum arantibus ipse arabat, cum fodientibus socius erat, cum messoribus metebat. Vita S. Ben. auct. Ardone, Discip. suo in Act. S. S. O. B. V. 821.

ſeines beſondern Predigttalents den Zeitgenoſſen bekannt war. Eines Tags ſuchte ihn ein an ihn geſandter Bote des Papſtes erſt bei den Schreibern im Kloſter; dieſe aber ſagten ihm: „Er iſt dort unten im Thale, wo er mit den Schnittern das Heu mäht“ [1]. In dieſen nur ſo ganz abſichtslos hingeworfenen Worten des hl. Gregor, des erſten Papſtes aus dem Benediktiner-Orden, eröffnet ſich dem Blicke bereits die ganze weite Fernſicht auf die allumfaſſende Wirkſamkeit des Inſtitutes, das eben erſt im Entſtehen war.

Für eine Ueberſicht der Länder und Gegenden, in denen ſich der wohlthätige Einfluß der Benediktiner auf Cultur und Landwirthſchaft geäußert hat, müßten alle Länder unſeres Erdtheiles von der Meerenge von Gibraltar an bis zum bothniſchen Meerbuſen, von den äußerſten Enden Schottlands bis an die Donaumündung genannt werden. Mit viel leichterer Mühe, und in weit kürzerer Zeit gethan wäre es, die Gegenden in Europa zu zählen, wo die Pflugſchaar der Benediktiner nicht entweder jeder andern Cultur zuvorgekommen, oder ihr doch zu gedeihlichem Erfolge weſentlich behülflich geweſen wäre. Gleich wie der Ort, wo ich jetzt vom Benediktiner-Orden rede, ohne St. Meinradszell der alte Finſterwald wäre und hieße, und unbewohnt und unbewohnbar ſein würde; ebenſo wäre auch halb Europa ohne die Benediktiner heute noch eine Wildniß. Die iſolirte Kraft der Einzelnen hätte in dem verwilderten Erdtheile nie eine durchgreifende Cultur zu Stande gebracht; die einzelnen Kräfte aber auf die Dauer zu einer lebendigen Geſammtheit zu verbinden, und dadurch

---

1) G. Greg. M. Dialog. I, 4.

eine durchgreifende und nachhaltige Wirkſamkeit auszuüben, das iſt eben nur im Ordensſtande möglich.

Dieſes Werk des materiellen Anbaues und der Cultur von Europa war nun aber gar nicht ſo leicht, und Jahrhunderte lang gar nicht ſo ergiebig, wie es den erlauchten und nicht erlauchten Kloſterplünderern der Neuzeit in ihrem beſchränkten Sinne und nach dem jetzigen Culturzuſtande derſelben Ländereien ſcheinen könnte. Mit verhältnißmäßig nur ſehr wenigen Ausnahmen haben ſich die Benediktiner faſt immer an öden, von keiner andern Menſchenklaſſe bewohnbaren Orten angebaut, die ſie ganz von vorneherein erſt urbar machen mußten. Sie pflegten dieſelben nur eben deßhalb anzunehmen, weil ſie öde und abgelegen waren, und es allein auch nur ihrer Beharrlichkeit möglich war, ſie anzubauen. Viele dieſer öden Landſtriche wurden ihnen auch nur deßhalb gegeben, weil ihre Beſitzer es nicht der Mühe werth hielten, ſie zu behalten; ödes Heideland oder Steppen, ſumpfiger Moorgrund oder entlegene öde Waldſchluchten, wo nur wilde Thiere und Räuber hauſen mochten; und Jahrhunderte lang mußten ſie in dieſen rauhen unfruchtbaren Einöden mit Hunger und Kälte, mit allen Beſchwerniſſen des Klima kämpfen, ehe die harte Erde ſich endlich von ihrem Schweiße erweichte und fruchtbar wurde. Mit nicht zu beſiegender Beharrlichkeit waren ſie beſchäftigt, durch umſichtiges Aushauen von Wäldern, Austrocknen von Sümpfen, durch Anlegen von Weideplätzen, durch kunſtreiches Bewäſſern des neugeſchaffenen Wieſengrundes u. ſ. w. ganz ungeſunde Gegenden bewohnbar, und wüſtliegendes Erdreich fruchtbringend zu machen. Nachdem ſie ſich zuerſt mitten unter Sümpfen und Moräſten angeſiedelt hatten, in der Hoffnung, daß ſie in dieſer Umgebung in

Digitized by Google

um ſo größerer Abgeſchloſſenheit würden leben können, wurden bald durch ihren Cultur- und Gewerbfleiß, durch ihren überall heilſamen Einfluß, dieſe früher gänzlich unwirthbaren, verpeſteten Sumpfländer in Mittelpunkte regſamen Lebens zahlreicher, glücklicher, in Wohlſtand lebender Bevölkerungen umgewandelt. Von den vielen hundert Beiſpielen, die ich anführen könnte, will ich hier nur das Gemälde mittheilen, das ein Geſchichtſchreiber vom Kloſter Thorney entwirft: „dies Kloſter", ſagt Wilhelm von Malmesbury, „iſt ein Bild des Paradieſes, wo ſchon hier himmliſche Reinheit und Milde im irdiſchen Abglanze wiederſtrahlen. Mitten aus Sümpfen hervor, erheben zahlloſe Bäume die ſchlanken Stämme, deren Gipfel, ſich im Blau des Himmels wiegend, zu den Sternen hinaufſtreben. Das Auge ſtreift voll Entzücken umher auf dem wogenden Ocean grünender Auen, und beim Durchſtreifen dieſer weiten Wieſengründe ſtößt man auf ebener Fläche nirgends auf ein Hinderniß. Keine Erdſcholle iſt da unbebaut, Fruchtbäume beſchatten das Land, Rebſtöcke ſchlängeln bald am Boden, bald an hohen Geländen dahin; Natur und ſinniger Fleiß ſind hier in ſtetem Wetteifer; und was jene hervorzubringen verſäumt, das weiß dieſer mit Gewalt ihr abzunöthigen. Und vollends die herrliche Pracht der Gebäude! Wer iſt nicht von Staunen erfüllt, mitten in bodenloſen Moräſten ſo mächtige Bauwerke wie auf Felſengrund ruhend, zu erblicken. O weite, liebliche Einöde, die Gott den Mönchen gegeben, daß ſie ihr irdiſches Daſein täglich dem Himmel näher bringe!" [1]).

---

1) Paradisi simulacrum A. Guill. Malmesb. De Gest. Pontific. p. 169.

Wenn ſie demnach, wie es ihnen Undank und Habgier der Menſchen dieſer Zeit zum Vorwurfe machen, überall die ſchönſten Felder, die reichſten Wieſen, die ergiebigſten Gärten und Ländereien erhielten; ſo iſt dies nur die Frucht Jahrhunderte langer Mühe, eine natürliche Folge der Dienſte, die ſie ſelbſt dem Gemeinwohle des Landes leiſteten. Alle ihre eigenen Unternehmungen gereichten ja nothwendig zum allgemeinen Beſten, jedes Culturwerk, das ihnen gelang, jeder neue Fortſchritt im Gewerbefleiß, den ſie angeregt, war ein Gewinn für das ganze Land. Dadurch gelangten ſie ſelbſt allerdings zu Reichthum; aber dem allergerechteſten in ſeinen Quellen, dem allerehrenhafteſten in ſeiner Verwendung, und darum ruhte auch immer, wo nur der Ordensgeiſt ſich erhalten, der Segen Gottes ſo ſichtbar auf den zeitlichen Beſitzungen; und mit des königlichen Sängers Worten mochten ſie danksagend ausrufen: Visitasti terram et inebriasti eam: multiplicasti locupletare eam .... Pinguescent speciosa deserti, et exultatione colles accingentur. Induti sunt arietes ovium et valles abundabunt frumento: clamabunt etenim hymnum dicent [1]).

Dank ihrer beiſpielloſen Beharrlichkeit und Ausdauer ward es den Benediktinern möglich, den Ackerbau auf eine Stufe der Vervollkommnung zu bringen, die er ſonſt nirgends zu erreichen vermochte; und ſie ſelbſt haben den Spoliatoren und Räubern, die ſie ſpäter aus ihren Klöſtern vertrieben haben, erſt den vollen Werth und Gehalt ihrer Ländereien gezeigt. Der blühende, immer wachſende Wohlſtand, zu dem die Klöſter endlich nach Jahrhunderten gelangten, war nicht, wie es die Bereicherungen ſonſt ſo

1) Ps. LXIV, 10. 13. 14.

Digitized by Google

häufig zu ſein pflegen, auf Unkoſten und zum Nachtheile irgend eines andern Menſchen erworben; er war wilden Waldgegenden, Steppen, öden Felſen, Sümpfen oder dem Meere abgewonnen. Und die Klöſter ſetzten auch nicht einmal ihren Ruhm darin, ihren Ländereien Alles abzugewinnen, was dieſelben, wenn es nöthig geweſen wäre, wohl getragen hätten; ſie verfuhren ſchonend gegen Zukunft und Natur und wollten weder das Erdreich, noch ihre Leute ausmergeln und erſchöpfen. Kaum ſehen wir die Benediktiner in irgend einer Einöde einziehen, ſo bezeichnen ſie ſogleich und noch ehe ſie ſelbſt nur den geringſten Vortheil aus dem Neubruche ihrer Kultur gezogen, den Armen der Umgegend gewiſſe, bereits umgebrochene Grundſtücke, die ſie ihnen zur Benutzung überlaſſen. Darum ſchaarte ſich auch ſo raſch um ſie her die zahlreiche Bevölkerung, ſo daß eine große Anzahl der Städte und Ortſchaften in Europa den Klöſtern Namen und Daſein verdankt; darum iſt auch überall, ſo lange Europa chriſtlich war, das Sprichwort herrſchend geweſen: „Unterm Krummſtab iſt gut wohnen;“ denn für das wahre Wohl der Völker hat oft ein einziges Kloſter mehr gethan, als die Regierungen in viel hundertjährigem Beſtande.

Dieſes aber ſind die Textesworte der Benediktinerregel, die, indem ſie dem Ordensmitgliede die Arbeit zur ſtrengen Pflicht und zum heil. Lebensberufe gemacht, für die Welt und die Geſchichte unermeßliche Reſultate gehabt hat: Otiositas inimicia est animae. Et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina .... Si autem necessitas loci, aut paupertas exegerit, ut ad fruges colligendas per se occupentur, non contristentur; quia tunc vere Monachi

sunt, si labore manuum suarum vivunt, sicut et Patres nostri et Apostoli. Omnia autem mensurate fiant propter pusillanimes [1].

Ein völliges Hingeben aber an die Geſchäfte und Bedürfniſſe der Erde wäre dem Orden nicht zuträglich geweſen; es hätte ihn in kurzer Zeit verbauert, ihn hinabgezogen, und ihn allzuſehr an die Erde befeſtiget. Darum war das andere Moment in ihn hineingelegt, auch der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit ſich zu ergeben. Das Alterthum hatte ſich auch in dieſer Thätigkeit verſucht; es hatte eine Art von wiſſenſchaftlichem Garten angelegt; alles Schöne der Kunſt verſchönerte dieſen Garten; alle wiſſenſchaftlichen Bahnen hatte es darin bis zu ihren Ausgängen verfolgt, und das ganze verflochtene Gewebe derſelben lag vor ſeiner Anſchauung. Aber dieſe Wiſſenſchaft und dieſe Kunſt waren auf ein anderes Prinzip gebaut, als dasjenige ſein mußte, deſſen die neue Zeit bedurfte; ſie hatten im Naturprinzipe ihren Grund. Auch die Wiſſenſchaft und alles damit Zuſammenhängende mußte umgeſtaltet werden; und es war auch bereits von einzelnen ausgezeichneten Geiſtern und von beſondern chriſtlichen Schulen der Anfang zu dieſer Umgeſtaltung gemacht. Die Ereigniſſe der Zeit jedoch, die Völkerwanderung und der Muhammedanismus hatten im Abendlande, ſowie im Oriente dieſen neuen Aufſchwung gehemmt, und ſoviel an ihnen war, die neuerrungenen Reſultate wieder zerſtört. Die chriſtliche Wiſſenſchaft war alſo förmlich von den erſten Rudimenten an wieder neu zu geſtalten. In die neue Bildung mußte natürlich auch miteingehen, was von der alten Bildung,

1) Reg. cap. XLVIII.

beſonders in formeller Beziehung ein Gemeingut zu ſein und zu bleiben beſtimmt ſcheint; und was bis dahin die Barbaren im Abendlande und die Zerſtörer im Morgenlande noch übrig gelaſſen hatten. Einzelne Werke der Meiſter des Alterthums waren auch nach den Stürmen der Völkerwanderung noch nicht zerſtöret; aber ſie waren der Zerſtörung fortwährend ausgeſetzt. Denn die germaniſchen Eroberer hatten noch keinen Sinn für das Hohe und Schöne in der alten Wiſſenſchaft und Kunſt; dieſer Sinn mußte ihnen durch eine Jahrhunderte lange Erziehung erſt angebildet, erſt in ihnen entwickelt werden. So waren alſo vor der Hand nur jene übrig gebliebenen Fragmente als die Canones für eine neue Geſtaltung der Kunſt und Wiſſenſchaft vor der weitern Zerſtörung zu ſichern. Die wiſſenſchaftliche Aufgabe, die der hl. Geſetzgeber der Benediktiner als Werkzeug der göttlichen Vorſehung dem Orden geſtellt, war demnach zunächſt die Rettung und Sicherung jener Canones, und dann andererſeits die fernere Miſſion, den Grund zum Aufbaue des neuen wiſſenſchaftlichen Lebens in Europa zu legen.

Die gelehrten Studien, die Wiſſenſchaft und das Erziehungsweſen in Europa ſind vom Erlöſchen des weſtrömiſchen Reiches an bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts einzig und allein von den Benediktinern cultivirt, die Keime aller Bildung der Neuzeit einzig von ihnen aufbewahrt worden, und von ihnen allein auch konnten ſie in jenem Zeitraum ihre Entwicklung und Fortbildung erhalten, wie ſie den damaligen geſellſchaftlichen Zuſtänden angemeſſen waren. Die Regel des hl. Benedikt ſchreibt jedem Mönche neben der Handarbeit zum Leſen oder Studieren

Digitized by Google

täglich 4 Stunden vor; und dieſe Vorſchrift hat auch hier den Orden in ſeine Bahn eingewieſen. Die Ordensüberlieferung war hierin jederzeit mit der Regel übereinſtimmend, und das Blühen oder Abnehmen der Wiſſenſchaft gab immer den Maaßſtab zur Beurtheilung des einzelnen Kloſters; das Verkommen der Wiſſenſchaften, oblivio literarum, galt als Zeichen des Verfalles [1]), die Klöſter aber pflegten im 8. und 9. Jahrhundert gewöhnlich „monasteria studiorum“ genannt zu werden. Monte-Caſſino, die Metropolis aller Ordenshäuſer, nahm hierin würdig den erſten Platz ein durch die Menge und Continuität ſeiner wiſſenſchaftlichen Leiſtungen, die noch heute unſer Staunen erregen [2]). Dem Stifte gehörten Paulus, der Diakon, Hiſtoriker, Freund und vieljähriger Correſpondent Carls des Großen; Abt Berthorius, berühmt in der Arzneikunde; der große Abt Friederich; dann der Erzbiſchof Alfano, gewiſſermaaßen Gründer der Hochſchule von Salerno; und viele andere ausgezeichnete Männer. Auch von dieſem Stifte konnte man mit Recht ſagen, was von Lerins in Frankreich galt: „Es war eine, Allen offenſtehende Akademie von Tugend und Wiſſenſchaft.“ Der P. St. Alfano ſendet (er war Erzbiſchof von Salerno geworden) dem Sohne des Grafen der Marſen, Theodin, Novitz auf Monte-Caſſino, eine ungemein intereſſante poetiſche Zuſchrift, in welcher die ganze Tagesbeſchäftigung der Monte-Caſſiner, und dann die aſtronomiſchen, botaniſchen und andern Studien da-

1) Guill. Malmesb. De Angl. I, 3.

2) Giesebrecht, de literarum studiis apud Italos, primis medii aevi saeculis; Berolini 1845 4⁰. Die 30 letzten Seiten dieſer Schrift handeln ausſchließlich von Monte-Caſſino und enthalten ſehr ſchätzbare Thatſachen für die Geſchichte der literariſchen Thätigkeit dieſes Kloſters.

Digitized by Google

ſelbſt beſchrieben ſind. Die Hauptthätigkeit war allerdings, wie im ganzen Mittelalter überhaupt, auch auf das Schriftſtudium gerichtet, und zwar im ausgedehntern Sinne ſeit dem Tage, da Caſſiodor, der berühmte Miniſter von fünf gothiſchen Königen in Italien, in ſeinem bedeutenden Kloſter Vivarium in Calabrien, dazu den erſten Impuls gegeben hatte. In das Schriftſtudium wurden damals viele andere Zweige mit hineingezogen, als: Grammatik, (im alten Sinne) Logik und Moral, und was damals von Phyſik und Naturkunde zu wiſſen möglich war; ſo zwar, daß in der Sprache des Mittelalters Scripturae oder Scripturae sacrae nicht bloß die hl. Schrift, ſondern überhaupt jede Art von Schriften chriſtlichen und kirchlichen Inhaltes bedeutet. Dieſer Erweiterung des Wortbegriffes iſt es dann auch zu danken, daß den Benediktinern damals keine Art von Studien fremd blieb; und Philoſophie, Grammatik, Poeſie, Arzneikunde, Botanik, Meßkunde u. ſ. w. waren Gegenſtände ihrer Forſchungen und ihrer literariſchen Thätigkeit.

Das lebendige und mannigfaltige Wiſſen der Benediktiner fand ſeine natürlichſte und ausgedehnteſte Anwendung im Lehr- und Erziehungsfache, im ganzen Mittelalter war dies die hauptſächlichſte Thätigkeitsform, in der ſie ihren reichen Schatz von Kenntniſſen entfalteten. Die Segnungen des öffentlichen Unterrichts gingen vom 7ten bis zum 13ten Jahrhundert, alſo während der Glanzepoche germaniſchen Lebens in der Geſchichte faſt ausſchließlich von Benediktinern aus. Die Regel des Ordens erwähnt zwar ausdrücklich nur der Sorgfalt, die bei der Erziehung und Ausbildung der Ordens-Candidaten angewendet werden ſolle; aber ſchon der hl. Stammherr des Ordens befaßte

Digitized by Google

ſich in Subiaco und Monte-Caſſino mit der Erziehung des jungen römiſchen Adels [1]), und ſeitdem iſt das Erziehungsfach in den Traditionen des Ordens geblieben bis auf den heutigen Tag; und competente Geſchichtsforſcher [2]) bezeichnen die Benediktiner als die erſten Univerſitätslehrer des neuen Europa, und namentlich als die Stifter der Univerſitäten von Paris, Oxfort, Cambridge und der im Mittelalter ſo bedeutenden mediciniſchen Hochſchule von Salerno. Aber vor der Gründung der eigentlichen Univerſitäten (das iſt unwiderlegliche Thatſache) waren die Benediktiner die Lehrer der ganzen abendländiſchen Chriſtenheit. Zu ihren Klöſtern ſtrömten zahlloſe Studierende aus allen Klaſſen der menſchlichen Geſellſchaft, deren Menge in Einer Kloſterſchule oft ſo groß war, daß z. B. Fleury oder St. Benedikt-ſur-Loire in Frankreich über fünftauſend Studierende auf einmal zählte [3]). Sogar in den ſogenannten Zellen oder Prioraten der größern Klöſter beſtanden Schulen, und zwar ſchon im 9. Jahrhundert. Ich erinnere nur für unſere nächſte Umgebung an das zu Reichenau gehörige Bollingen, wo die kleine Zahl der dort lebenden Religioſen eine Schule hatte, welcher der hl. Meinrad eine Zeit lang als Rektor vorſtand.

Indem die weniger bedeutenden Stifte die Jugend der ganzen Umgebung in ihren Elementarſchulen bildeten, waren die großen und bedeutendern Klöſter Sammelpunkte für die hervorragendern Talente, die daſelbſt der Leitung

1) Coepere ad eum Romae nobiles et religiosi concurrere suosque filios omnipotenti Deo nutriendos dare. Greg. Mag. Dial. II, 3.

2) Mabillon, Wood, Hist. Universit. Oxoniens. I, 12. Ziegelbauer u. ſ. w.

3) Rosc. Biblioth. cf. Ziegelbauer, hist. rei lit. O. S. B. I. p. 233.

Digitized by Google

von Männern anvertraut wurden, die in den theologiſchen, wie in den profanen Wiſſenſchaften gleicher Weiſe bewandert waren [1]). Unter dieſen größern Klöſtern, die vom 7. bis zum 13. Jahrhundert durch die Gründlichkeit und Mannigfaltigkeit ihrer Lehrfächer, ſowie durch den großen Zudrang der Studierenden ebenſoviele Mittelpunkte und Lichtherde für Entwickelung und Bildung für die geſammte Erziehung der verſchiedenen Völkerſtämme im neugeſtalteten Europa geweſen ſind, nenne ich nur in Italien: Monte-Caſſino, Pomposa und Claſſe bei Ravenna; in Deutſchland: Fulda, Fritzlar, Hersfeld, St. Gallen, Reichenau, Corvei, Prüm, Hirſchau, Wiſſenburg, St. Marimin und St. Matthias in Trier, St. Alban in Mainz; in England: ein anderes St. Alban Glaſtonbury, Croyland, Malmesbury und St. Peter von Canterbury; in Frankreich und Belgien: Marmoutier, Fontenelle, Fleury, Lobbes, Aniane, Corbie, Ferières, St. Germain von Aurerre, St. Michael in Lothringen, St. Amandusſtift, Clugny und viele andere. Das waren die Univerſitäten des chriſtlichen Europa in jener großen Zeit [2]).

In den größern Klöſtern beſtand, wie bereits geſagt,

---

1) Der Abt von Trittenheim macht dieſe förmliche Unterſcheidung in ſeinem Chronicon Hirsaugiense: In omnibus ordinis nostri coenobiis, in Germania et Gallia maxime, monachorum scholastici et monachi habebantur, qui juniores quosque et ingenio praestantes in primitivis literarum scientiis erudirent, et postea, qui habiles inventi fuissent, ad altiora transmitterent. In solis autem famosioribus coenobiis . . . constituebantur ad officium docendi alios monachi omnium et non solum in divinis, sed etiam in saecularibus literis eruditi.

2) Vergl. Mabillon Praef. in saecul. III. Bened. §. IV. — Ziegelbauer, Hist. rei lit. O. S. B. I, 1 und 2. Eine Ueberſicht des Gegenſtandes findet ſich auch in Hurter: Kirchliche Zuſtände u. ſ. w. III.

Digitized by Google

neben der innern Schule für die jüngern Kloſtergenoſſen noch eine äußere für diejenigen, welche für die Welt erzogen wurden, wo man auch neben den Söhnen des kriegeriſchen Adels diejenigen fremden Cleriker aufnahm, die aus den verſchiedenen Biſthümern dorthin geſchickt wurden. Es beſtanden zwei Erziehungsinſtitute oder Disciplinen in einem Kloſter, die klöſterliche und die weltliche Disziplin. Die Benediktiner-Schulordnung aus Carls des Großen Zeit lud in Uebereinſtimmung mit der Civilgeſetzgebung die Söhne des kriegeriſchen Adels zu den Kloſterſchulen ein, um ſie für den Staats- oder Kirchendienſt zu befähigen, und ebenſo auch die Söhne der allergeringſten Hörigen und Leibeigenen, um ſie durch geiſtige Bildung zu adeln und frei zu machen [1]). Auch dem gemeinen Volke ward alſo bereits in dieſer frühen Zeit, wo keine weltliche Regierung an Hebung ſeiner geiſtigen Fähigkeiten dachte, ebenſowohl in den Klöſtern die Wiſſenſchaft verabreicht, wie den Armen das Brod und die Arbeit, und den Kranken die Arznei. Keinem, der nur Tugend und Fähigkeit mitbrachte, war die Kloſterſchule geſchloſſen; und überhaupt kannte man in derſelben gar keinen andern Vorrang, als den, welchen Tugend und Talent zu machen gebieten [2]). Neben den Söhnen der Leibeigenen, welche die Wiſſenſchaft frei machte und adelte, und die von der reinſten Menſchenliebe der Benediktiner koſtenfrei gehalten und auferzogen wurden, ſaßen auf den gleichen Schulbänken die Söhne der Ritter und Herren des Landes. Königs- und Fürſtenſöhne lern-

1) Joach. Vadiani, de collegiis monasteriisque Germaniae in Goldast. III, 3. Vadian iſt ein proteſtantiſcher Gelehrter des 17. Jahrhunderts.

2) cf. Ekkeh. de casibus sancti Galli. 10.

ten in dieſen Schulen die Gleichheit aller Menſchen; Pipin der Kleine ward unter den Kloſter-Zöglingen von Rheims; Robert der Fromme in St. Denys erzogen; Sanchez der Große von Caſtilien und Navarra war ein Zögling der Benediktiner von Leyra; der große Alfred von England, unter allen Königen Großbrittaniens der größte, der Held und Befreier ſeines Vaterlandes, der Sieger in 52 Schlachten, ging noch als gereifter Mann und großer König zu den Benediktinern in Oxfort in die Schule und ſtudierte unter ihrer Leitung Grammatik, Philoſophie, Rhetorik, Muſik, Poeſie und Geſchichte [1]).

Ich möchte mich jetzt über den perſönlichen und direkten Einfluß der Benediktiner auf die einzelnen Zweige der Wiſſenſchaft und der Kunſt verbreiten können. Da mir aber die Zeit dies nicht geſtatten will, beſchränke ich mich wenigſtens auf einiges Wenige über ihre Geſchichtſchreibung in den mittlern Jahrhunderten, deren Geſchichte wir nunmehr werden zu durchwandern haben. Hierin ſind die Benediktiner ohne Gleichen; und jedem tüchtigen Kenner der Geſchichte und jedem gründlichen hiſtoriſchen Forſcher gilt der Name Benediktiner auch als gleichbedeutend mit gründlicher und unpartheiiſcher Geſchichtsforſchung. Seit dem Beginne des Ordens haben die Benediktiner nichts verabſäumt, um mit unendlichem Fleiße die Jahrbücher aller chriſtlichen Völker des neuern Europa zu ſchreiben und ihre ältere Geſchichte der Nachwelt aufzubewahren [2]) und ihnen

---

1) Aelred Spelman und Ziegelbauer, P. I. p. 326.

2) Die Erſtaunen erregende Liſte der Geſchichtſchreiber aller Länder des neuern Europa aus dem Benediktiner-Orden iſt bei Ziegelbauer, P. IV. p. 319—626 verzeichnet.

Digitized by Google

allein haben wir es zu danken, wenn wir heute über die Geſchichte dieſer 6 oder 7 Jahrhunderte etwas wiſſen, die uns ohne ihre Werke gänzlich unbekannt ſein würden; obwohl dies gerade der Zeitpunkt iſt, in welchem alle Nationen des neuern Europa ſich als ſolche gebildet haben. Nicht alſo bloß die Geſchichtswerke des Alterthums haben ſie uns erhalten, ſondern auch unſere eigenen Urſprünge und zwar in einer doppelten Reihe hiſtoriſcher Arbeiten: in allgemeinen Jahrbüchern, in welchen die hiſtoriſchen Thatſachen in chronologiſcher Ordnung aufeinander folgen, und in Lebensbeſchreibungen heiliger, oder ſonſt bedeutender Männer und Perſonen ihrer Zeit. Andere dann, die keine eigentlichen Geſchichtswerke verfaßten, haben uns in ihren Kartularien die einzigen Hülfsmittel aufbewahrt, welche die heutige Archäologie in den Stand ſetzen, mit Hoffnung auf Erfolg an die Löſung ſo vieler höchſtwichtigen Probleme des ſocialen Lebens unſerer Väter gehen zu können. Dank ihrem echten Geſchichtsſinne, waren die Bibliotheken der Benediktiner die allgemeinen Archive für Staaten, Kirche und einzelne Familien.

Mitten im Streite puritaniſchen Sektengeiſtes in England ſagt doch ein anglikaniſcher Gelehrter des 17. Jahrhunderts: „ohne die Mönche wüßten wir von unſerer eigenen vaterländiſchen Geſchichte ſo wenig, wie neugeborne Kinder“ [1]), und dieſe Worte laſſen ſich ohne Einſchränkung auf alle neuern Völker anwenden. Freilich England, das ganz und gar von Benediktinern zu dem

1) Absque monachis nos sane in historia patria semper essemus pueri ... De monachorum fide non est, quod ambigamus; cum illi res tantum suas tractent, sibique notissimas. Joan. Marsham, monasticon anglicanum I. ad finem.

Digitized by Google

gemacht worden, was es in ſeiner reinſten und beſten Zeit in politiſcher, in ſocialer und in religiöſer Beziehung geweſen iſt, England erfreut ſich beſonders der reichſten hiſtoriſchen Quellen, die es ſeinen Klöſtern verdankt. Der Benediktiner Gildes hat zuerſt mit glühendem Accente das Unglück Englands geſchildert, nachdem die Römer im 5. Jahrhundert das Inſelland verlaſſen [1]). Ein anderer Benediktiner, der ehrwürdige Beda, ſchrieb dann die erſte Kirchengeſchichte des engliſchen Volks, Historia ecclesiastica gentis Anglorum [2]). Das Werk enthält die ſehr genaue Erzählung der großartigen und herrlichen katholiſchen Wiedergeburt des Inſelreiches durch den Stamm der Sachſen. Beda gilt durch ſeine gewiſſenhafte Treue, durch ſeine ungemeine Erudition und durch ſein großes perſönliches Anſehen als der Begründer der katholiſchen Geſchichtſchreibung. Nach ihm haben uns Ingulph, Abt von Croyland [3]), und Oderic Vital [4]) das treueſte und lebensvollſte Gemälde von den Kämpfen der Sachſen mit den Normannen hinterlaſſen. Ihre Schriften ſind über Sitten, Gebräuche, Geſetze, Ideen jenes Zeitraums eine unerſchöpfliche Fundgrube, und ſie verbinden zugleich das doppelte Intereſſe von Lebensbeſchreibungen und eigentlicher Geſchichte miteinander. Nach dieſen Beiden kommt der tüchtige Geſchichtſchreiber Wilhelm von Malmesbury, welcher wiederum, ſolange die engliſchen Benediktiner beſtanden, eine ganze Reihe von Nachfolgern hatte.

---

1) De excidio Brittanorum. Londini 1586.

2) Sie geht bis zum Jahre 731. Der heil. Beda ſtarb 735.

3) Historia Croylandensis geht bis 1001.

4) Oderic Vital, Historia ecclesiastica apud Duchesne bis 1141.

Digitized by Google

Frankreich iſt in dieſer Beziehung nicht weniger glück⸗lich geweſen als England. Es ſcheint, daß der erſte Ge⸗ſchichtſchreiber Galliens zugleich einer der bedeutendſten Männer ſeiner Zeit, Gregor von Tours, auch dem Ordens⸗ſtande angehörte [1]). Nach ihm, deſſen Werk jedoch mehr⸗fach interpolirt auf uns gekommen iſt, begegnen wir dann einer langen Reihe tüchtiger Geſchichtſchreiber aus dem Benediktiner⸗Orden, die man jetzt erſt anfängt beſſer zu würdigen, ſeit dem unſere Zeit ſelbſt aus der Plattheit und Oberflächlichkeit zu einiger Würde und Gründlichkeit zu⸗rückkehrt. Abbo von St. Germain⸗des⸗Près ſchreibt die Geſchichte während der Regierung des Königs Eudes, und als Augenzeuge die Geſchichte der Belagerung von Paris durch die Normannen [2]). Abt Flodoard im St. Remigius⸗Stifte zu Rheims, der als Dichter, Gelehrter und Hiſtoriker ausgezeichnet iſt, hat die Geſchichte des 10. Jahrhunderts mit gewiſſenhaftem Fleiße geſchrieben. Ebenſo Sticher von Rheims die des 9. und 10. Sein bedeutendes Werk iſt erſt im Jahre 1833 von Pertz in Bamberg wieder aufgefunden worden; das Werk der beiden St. Remigier iſt dann weiter geführt von Helgaud und Aiman, Benediktinern von Fleury; von Oderan aus St. Peter von Sens; von Adhe⸗mar von Angoulème. Dann kommt Rudolf Glaber, einer der bedeutendſten Männer jener Epoche, Benediktiner von Auxerre; er ſchreibt die Geſchichte ſeiner Zeit in 5 Büchern ſeit dem Regierungsantritte Hugo Capets bis

1) Abt Trittenheim und Ziegelbauer behaupten es; Mabillon da⸗gegen ſagt: **haud constat.** Annal. VIII, 62.

2) Dieſer Abbo, der Krumme (**cernuus**) genannt, iſt nicht zu ver⸗wechſeln mit dem gelehrten und hl. Märtyrer Abbo von Fleury.

Digitized by Google

1046 [1]). Dieſer Arbeit unterzieht er ſich, um dem Befehle des Abts Odilo von Clugny zu gehorchen, und auch, um den Wünſchen ſeiner wißbegierigen Ordensgenoſſen zu entſprechen; darauf erhalten wir von Hugo, Abt von Flavigny, der mit größerer Sorgfalt und Genauigkeit als irgend ein Anderer geſchrieben hat, die vollſtändige Geſchichte des ganzen eilften Jahrhunderts [2]).

Für Italien gilt das Gleiche, wie für Frankreich und England. Es bietet für die europäiſche Geſchichte dieſelben Hülfsquellen in ſeinen Benediktiner-Schriftſtellern dar. Der Bibliothekar Anaſtaſius iſt der bedeutendſte Hiſtoriker des Papſtthums. Er war Abt des Benediktiner-Stifts St. Maria in Traſtevere, unter dem großen und heil. Papſt Nikolaus I. Die erſten Bände der großen Quellenſammlung des Muratori: rerum italicarum scriptores ab anno 500 ad 1500 in 24 Foliobänden enthalten faſt ausſchließlich nur Arbeiten von Benediktinern, und ſind für italieniſche Geſchichte von ganz unſchätzbarem Werthe, namentlich die Annalen von St. Vinzenz am Volturno, Rovaleſe und Farſa; insbeſondere aber war Monte-Caſſino, wie es ſich auch für das Stammkloſter des Ordens ziemte, eine fruchtbare Pflanzſchule ausgezeichneter Geſchichtſchreiber. Daſelbſt ſchrieb der Biograph Gregors des Großen, Johannes Diakonus; ferner Paul Warnefried, der perſönliche Freund Carl's des Großen, der Geſchichtſchreiber der Longobarden [3]); dann Leo, ſpäter Cardinalbiſchof von

1) Apud Duchesne.

2) Sie endet mit dem Jahre 1102. Vergl. Histoire litteraire de france von den Benediktinern der ſpätern Mauriner-Congregation X, 81.

3) De gestis Longobardorum VI Bücher ap. Muratori I. p. II.

Digitized by Google

Oſtia; ſein Werk gilt unter den Gelehrten als ein Geſchichtswerk erſten Ranges; Peter Damianus, der Fortſetzer Leo's, hat es bis auf ſeine Zeit weiter geſchrieben; er ſelbſt ſtarb 1140; Amat von Monte-Caſſino, ſpäter Erzbiſchof von Rusco († 1093) hat die Geſchichte der höchſt merkwürdigen Eroberung beider Sicilien durch die Normannen erzählt; es iſt die wichtigſte Quelle über dieſe in ihrer Art einzige Begebenheit; der ſicilianiſche Benediktiner Malaterra hat dann das Werk umgeſchrieben und fortgeſetzt [1]).

Vor allen Ländern Europa's aber konnte ſich das chriſtliche Deutſchland in jenen Zeiten die Krone hiſtoriſcher Gelehrſamkeit und Tüchtigkeit vindiciren, nach welcher es jetzt nach faſt dreihundertjähriger Verdunkelung in unſern Tagen auf's Neue wiederſtrebt. Alle großen Sammlungen deutſcher Scriptores, namentlich die Sammlungen von Eccard, Petz, Leibnitz, Caniſius, Froher, Piſtorius, Struve, Menken, insbeſondere Pertz und noch ſo manche Andere ſind buchſtäblich angefüllt mit geſchichtlichen Arbeiten der Benediktiner. Eginhart oder Einhart, Thegan, Nithard, vorzüglich Rudolf von Fulda, denen wir die Kunde und Geſchichte der Schickſale der Carolinger verdanken, ſind alle deutſche Benediktiner. Karl der Große hat unter ſeinen Geſchichtſchreibern auch einen St. Gallenſer [2]). Die Hausannalen dieſes für die Wiſſenſchaften ſo bedeutenden Stifts von St. Gallen ſind nach einander von den tüchtigſten Männern geſchrieben, die immer als Augenzeugen, wenigſtens als Zeitgenoſſen der Ereigniſſe reden, die ſie

1) Bei Muratori V.

2) De gestis Caroli Magni libri II, scriptis a quodam monacho St. Galli anno 884 ap. Causinum Thesaur. mon. II.

Digitized by Google

erzählen. Man gewinnt in dieſem bedeutenden Werke, bekannt unter dem Titel: De casibus sancti Galli, ein lebendiges Bild der ganzen damaligen Epoche, mit der die reiche Geſchichte des Kloſters verwebt war; wir danken es den berühmten Ekkeharden, beſonders Ekkehard IV. Das 9. Jahrhundert fand in Deutſchland einen ſehr geſchätzten Geſchichtſchreiber an Regino, Abt von Prüm, deſſen Chronik Piſtorius mittheilt und die mit dem Jahre 905 endet. Regino ſtarb 908. Für Belgien hatte das einzige Kloſter Lobbes drei auf einander folgende Geſchichtſchreiber, von anerkanntem Verdienſte: Abt Fulcuin, Abt Heriger, und den Mönch Adelhard, ſpäter Biſchof von Lüttich, und Biograph Kaiſer Heinrich des Heiligen. Adelhard war auch Aſtronom, und hat ein Werk geſchrieben: Libellus de ratione inveniendi crassitudinem sphaerae [1]; er ſtarb 1027. Die Regierungszeiten Heinrich's I. und Kaiſer Otto's des Großen ſind mit viel Talent und gewiſſenhafter Genauigkeit von Kirvey beſchrieben, der 40 Jahre lang in ſeinem Kloſter den Schulen als Rektor vorgeſtanden [2]. Dietmar, der ſpäter auf den biſchöfl. Sitz von Merſeburg erhoben wurde, hat uns über die Periode der ſächſiſchen Kaiſer die ausführlichſten Berichte hinterlaſſen, die wir noch heute haben [3]. Im 11. Jahrhundert erſcheint unter den Hiſtorikern erſten Ranges Hermannus Kontraktus von Reichenau, eine der bedeutendſten und liebenswürdigſten Perſönlichkeiten ſeiner Zeit. Er war neben tiefer Demuth ein Mann von ausgebreiteter Gelehrſamkeit, ſtrenge gegen ſich ſelbſt,

1) Apud Pertz, Thesaur. Anecd. III, 2.

2) Seine Werke: Res gestae Saxoniae und Vita Ottonis I. hat Meibom in ſeinen Scriptores rer. Germ. herausgegeben.

3) Von 920—1018 apud Leibnitz Scriptor. rerum. Brunswicens.

nachſichtig und milde gegen Andere; ein durch Kenntniſſe und Wohlredenheit in ganz Europa berühmter Profeſſor, unermüdlich in der Arbeit, unnachahmlich in Geduld und Ausdauer, energiſcher Vertheidiger jeder Art von Orthodoxie, und mitten in ſeinen oft ſchmerzlichen Körperleiden ein ſtrenger Beobachter der Kloſterregel. Hermann hatte wegen ſeiner ſeltenen und gründlichen Kenntniſſe einen großen Zulauf von Studierenden aus allen Ländern, die den gebildeten Lehrer beſtändig umgaben. Ueber alles aber liebten ihn ſeine Mitbrüder von Reichenau wegen ſeiner großen Freundlichkeit und ſeines liebreichen Weſens im Umgange [1]). Als Geſchichtſchreiber aber verdunkelte Lambert von Aſchaffenburg, Benediktiner von Hersfeld, alle ſeine Zeitgenoſſen. Er hat die Geſchichte des Beginnes des großen, den beſten Theil des Mittelalters aufregenden Inveſtiturſtreites mit einer hiſtoriſchen Meiſterſchaft und unpartheiiſchen Wahrheitsliebe geſchrieben, die ihm noch Niemand ſtreitig zu machen verſucht hat. Er bleibt in ſeiner Geſchichte beim Jahre 1077 ſtehen und ſchließt dieſelbe mit der Erzählung der Zuſammenkunft des hl. Gregor's VII. und Heinrich's IV. auf Canoſſa.

Ein franzöſiſcher Benediktiner, Martin, war der erſte Geſchichtſchreiber Polens und ſchrieb 1109 die Geſchichte Boleslaw's III. und ſeiner Vorfahren [2]); während der polniſche Mönch Neſtor die erſten Annalen der neuerdings zum Chriſtenthum bekehrten Reußen verfaßte. Sie ſind in Kiew, im Kloſter Peczora gegen das Jahr 1110 in ruſſiſcher Sprache geſchrieben, und ſpäter von Ludwig Preis überſetzt und neu herausgegeben worden. Das Kloſter

1) Berthold apud Pertz V. p. 261.

2) Martini Galli Chronicon.

Digitized by Google

Peczora war damals der eigentliche Licht- und Lebensherd der Bildungsſtufe, auf der Rußland ſchon ſo frühe geſtanden, und von der es durch die definitive Trennung von der katholiſchen Kirche wieder herabgefallen und faſt in Barbarei verſunken iſt. Im 12. Jahrhundert ſchrieben die Benediktiner immer noch allein an der Geſchichte weiter fort, und in den verſchiedenen Ländern liefern Wilhelm von Malmesbury, Guibert von Nogent, Otto von Freiſingen, Abt Suger von St. Denys, Odo von Druil und viele Andere den Beweis, daß die Benediktiner auch jetzt ihrer Aufgabe als Hiſtoriker aller chriſtlichen Nationen treu blieben.

Ich habe hier die allſeitige Wirkſamkeit der Benediktiner in den Wiſſenſchaften nur in einem einzelnen Zweige derſelben, und zwar nur ſehr ungenügend andeuten können; ſie arbeiteten aber raſtlos in allen Zweigen menſchlichen Wiſſens; und zwar nicht um irgend Gewinnes willen, oder des perſönlichen Ruhmes wegen, ſondern einzig Gott zu Ehren und zur Steuer der Wahrheit, ſo wie zur Belehrung ihrer Brüder in ſpäteren Jahrhunderten. Sie ſchrieben im ſtillen Frieden und in der Freiheit der Kloſterzelle; und wenn ſie in ihren Schriften den Mächtigen der Welt die ernſte Wahrheit ſagten, ſo hatten ſie dabei weder eigene Familienverhältniſſe, noch Eigenthum zu berückſichtigen. Einzig und allein wollten ſie die treuen Dollmetſcher des großen Erziehungsplanes der Menſchheit ſein, wie Gott ihn durch die Geſchichte kund gibt; ſie zeigen, wie Gott die Stolzen und Hoffärtigen vernichtet und die Niedrigen erhöhet, und auf ſtrenger, unbeſtechlicher Richterwage die Geſchicke der Menſchen und Völker wägt [1]). Dabei frei von jeder

1) Oderic. VI. p. 632.

Menſchenfurcht und liebreich gegen den Nächſten boten ſie gerne den chriſtlichen Zeitgenoſſen, die durch ihre Lebensverhältniſſe von den geſchichtlichen Studien ferne gehalten waren, die Früchte ihres Fleißes und ihrer erfolgreichen Bemühungen. Die hiſtoriſche Thätigkeit der Benediktiner war zu allen Zeiten ein Gegenſtand der Sorgfalt der Kloſter-Obern; und die Tüchtigſten wurden immer dazu mit großer Umſicht ausgewählt. Man darf nur die herrliche Reihe der St. Galler Hiſtoriker jener Jahrhunderte betrachten, um ſich davon zu überzeugen. In Korwey war der Prior des Stifts während ſeiner ganzen Amtsdauer mit dieſem Zweige der Wiſſenſchaft betraut. In England war in jedem Kloſter königlicher Stiftung ein gelehrter und fähiger Mann von gewiſſenhafter Genauigkeit und Zuverläßigkeit ernannt, um die Thaten und Ereigniſſe während der Regierungszeit eines jedesmaligen Königs aufzuzeichnen. Darauf am nächſten General-Kapitel, das nach dem Tode des Königs gehalten wurde, verfaßte ein aus den weiſeſten und erfahrenſten Männern des Ordens gebildeter Rath die Reichsgeſchichte bis zum Tode des letzten Königes, und dieſelbe ward dann in dem Kloſter-Archive niedergelegt [2]). Was Treue und Glaubwürdigkeit dieſer Hiſtoriker betrifft, ſo iſt dieſelbe wohl hinlänglich durch die unpartheiiſche Gewiſſenhaftigkeit verbürgt, mit der ſie, wo ſie von dem eigenen Kloſter zu ſprechen hatten, der Nachwelt ſcheulos und ohne Anſtand auch die Mißſtände in demſelben erzählt haben. Dadurch haben ſie ſich allerdings ein Recht auf volle Glaubwürdigkeit erworben, wo ſie von den Verhältniſſen, von den Schickſalen der Einzelnen und

2) Cf. Scoti Chron. XVI, 39. in Praef. ad Matthaeum Paris. ed. 1571.

Digitized by Google

ganzer Körperſchaften des Staats und vom Staats-Ober-haupte reden. Bei ihnen war es kein leeres Gerede, wenn ſie ihre Freiheit und Unabhängigkeit bezeugten, wie ſie z. B. der ſchon angeführte treffliche Hiſtoriker Englands Oderic Vital, der, ein engliſcher Benediktiner, aber in einem nor-männiſchen Kloſter lebend, mit dem vollen Gefühle ſeiner durchgängigen Wahrhaftigkeit ſagen durfte: „Ich werde die Umwälzungen Englands und der Normandie ohne Schmeichelei erzählen; denn weder von den Siegern, noch von den Beſiegten will ich Lohn" [1]).

Was aber die Benediktiner in dieſem Fache, wie in allen andern Zweigen menſchlichen Wiſſens und Könnens geleiſtet haben, war keineswegs der Hauptzweck ihres Da-ſeyns. Alle ihre wie immer verdienſtvollen Werke und Arbeiten waren nur ganz natürliche und höchſtuntergeord-nete Aeußerungen des übernatürlichen Lebens in ihnen. In keiner Weiſe gingen ſie je darauf aus, Bewunderung oder Dankgefühl bei der Mit- und Nachwelt zu erregen, ſie dachten auch gar nicht einmal daran, was ſie im all-gemein-menſchlichen Intereſſe durch ihr bloßes Daſeyn, zur Verhütung der Weltplage, des Pauperismus, für Cultur des Landes, für Verbreitung der Bildung, für Erleichte-rung der Länderverbindungen u. ſ. w. gethan. Der Orden hat nichts von allem Dieſem zu ſeinem Hauptzwecke: weder Förderung der Wiſſenſchaften, noch Fortſchritt der Land-wirthſchaft, noch die Fortbildung der ſchönen Künſte, noch irgend etwas von alle dem, was auf Erden Ruhm und Ehre zu bringen vermag. Dieß Alles thaten die Ordens-glieder ganz natürlich und als Nebenberuf. Schmerzlich

1) Oderic. Vital. III. 15.

Digitized by Google

würden ſich die großen Benediktiner jener Jahrhunderte bewegt gefühlt haben, wenn ſie gedacht hätten, daß eine Zeit kommen könne, in der das chriſtliche Europa ſie nur mehr wegen dieſer indirekten und höchſt untergeordneten Reſultate des Ordens zu begreifen im Stande ſein werde. Ihr Höchſtes, was ſie vor Allem angeſtrebt, war Tugend und Selbſtentſagung, ihre Methode der Gehorſam, ihr Lebenszweck das Seelenheil. Die perſönliche Heiligung durch Gebet, Arbeit und Abgeſchloſſenheit, das war ihr Lebensweg und die Urſache ihres Daſeins und Beſtandes. Ein neuerer, als Publiciſt ausgezeichneter italieniſcher Gelehrter, der Graf Cäſare Balbo, ſagt von ihnen in ſeiner Schrift: „Delle speranze d'Italia c. 7. Ihr Hauptverdienſt war gar nicht, wie man es mit allzugroßer, zurückhaltender Beſcheidenheit geſagt hat, daß ſie der Welt die Werke des Alterthums, oder die Wiſſenſchaften, oder die Agrikultur, ſondern daß ſie ihr die Tugend, die heilige ſtrenge chriſtliche Tugend aufbewahrt und erhalten haben.“ Gegen Mitte des 11. Jahrhunderts ſchrieb Wilhelm von St. Remy, der im Jahre 1071 Abt des Kloſters wurde, ſeinem Lehrer: Wir haben alle eine erſtaunliche Luſt am Studium, aber es iſt kein Einziger unter uns, der die Luſt am Studiren der Pflicht des Gehorſames vorziehen möchte [1]. Und das ſchöne Schlußgebet des hl. Ambroſius Autbert Abt von St. Vinzenz am Volturno am Schluſſe ſeines Commentars über die Offenbarung St. Johannis mag uns in dieſer Beziehung über die Richtung des Benediktiner-Inſtitutes orientiren: „Gib mir, o Gott! ſagt der fromme Abt, zur Wiſſenſchaft auch das Erkennen und Aus-

1) Cf. Mabil. Annal. V. lib. LXII, 4. 89.

üben der Tugend! Und kann ich nicht beides, Wiſſenſchaft und Tugend in mir vereinen, ſo nimm mir die Wiſſenſchaft und gib mir die Tugend. Denn nicht die Gabe der Wiſſenſchaft wollte ich von dir, als ich Vaterland und Verwandte verließ, ſondern daß du mich auf dem Wege vollkommener Tugend zum ewigen Leben führen mögeſt. Das, o Herr, war mein Wunſch, und ich flehe dich an, du wolleſt ihn nicht durch einen Fehltritt von meiner Seite vereiteln und zu Schanden werden laſſen. Lieber ohne Wiſſenſchaft ſein als ohne Tugend!" [1])

So hat alſo der Orden auch ſeine zweite, die wiſſenſchaftliche Aufgabe gelöst, und ſeine Sendung auch hier mit Ehren erfüllt, und alle neueren Jahrhunderte freuen ſich ſeiner Thätigkeit und der Reſultate ſeines geiſtigen und intellektuellen Wirkens und Wollens. Hätte ſich aber die Thätigkeit der Benediktiner auf jene beiden Sphären beſchränkt, auf die Kultur des Bodens und die Kultur der Geiſter, dann wären ſie dadurch eben noch nicht viel anders geweſen, als eine Art von pythagoräiſcher Geſellſchaft, wie ſie ja auch das Alterthum gekannt hatte, wo bekanntlich die Schule des Pythagoras ſich wohl auch der geiſtigen und körperlichen Arbeit hingegeben, aber damit gleichſam den Kreis ihrer Thätigkeiten geſchloſſen hatte; oder wenn ſie über dieſe Sphäre hinaus in das Reich der Ideen in platoniſcher Weiſe etwa übergriff, doch keinen beſtimmten Gegenſtand hatte, an den ſie ſich bei dieſem Streben hätte anhalten können. Der Benediktiner-Orden aber ſollte ein Höheres ſein, als der Pythagoräerbund; und dieſes Höhere ſehen wir bereits bei allen ſeinen untergeordneten

---

1) Cf. Mabillon, Traité des études monastiques etc. I. p. 8.

Digitized by Google

Beſtrebungen durchſchlagen und ſich geltend machen. Ueber jener zweifachen Thätigkeit ſtand ihm als die höchſte noch eine dritte. Er ſollte ſich anbauen in jenem höhern Reiche über der irdiſchen Natur und über dem Menſchengeiſte, das das Chriſtenthum als ein himmliſches Gebilde auf Erden verwirklicht. Das Chriſtenthum ſchwebte nicht mehr in unbeſtimmter, unerreichbarer Höhe über der Zeit und Geſchichte, es war in die Geſchichte eingetreten, und mußte ſich nun im Allgemeinen wie im Beſondern geltend machen. Der Orden will die Geiſter in geiſtiger Weiſe verbinden, nicht aber die Menſchen durch materielle Nothwendigkeit zuſammenzwingen, ſo, daß ſie unbedingt gehorchen müßten. Wenn aber die Geiſter ihre eigene Freiheit ſich bewahren wollen, dann müſſen ſie, um dieſelbe nicht an die Laune und Willkühr zu verlieren, anerkennen, daß die unbedingte, oder die göttliche Freiheit, aus der ihre eigene Freiheit hervorgegangen, der eigenen Freiheit auch als leitend und moderirend übergeſetzt bleiben muß. In der Weiſe nun, wie die Ordensglieder ſich in Gleichheit unter einander verbinden, ſich dem höchſten Herrn, dem Erlöſer hingebend und ihm dienend unter der Führung ſeines Stellvertreters auf Erden, unter der Obhut des Abts, findet ſich die Freiheit des Einzelnen nicht beſchränkt, aber geregelt; und eben dadurch entſteht unter den Einzelnen eine innerlich wohlgegliederte und geiſtig haltbare Aſſociation; denn das blos von Außen Zuſammengekommene und Verbundene kann wohl eine Zeit lang mit großer, ungeſtümmer Kraft wirken, aber es erhebt ſich nicht über die Sphäre des Mechaniſchen; ein eigentlich Lebendiges und Organiſches iſt's nicht, wie uns ſchon das Beiſpiel der militäriſchen Heerordnung anſchaulich machen kann. Eine ſolche harmoniſche Verbin-

dung der perſönlichen Freiheiten unter der überſchwebenden höhern Freiheit kann eben nur durch das Chriſtenthum Statt finden; und weil die creatürlichen Freiheiten in ihrer harmoniſchen Bewegung auf die höhere, ſchöpferiſche Freiheit, auf das Gute in ſeiner Weſenheit gerichtet ſein müſſen, ſo entſteht ſchon darum das beſchauliche Leben, das deßhalb dem Orden vorgeſchrieben iſt, und indem er ſeinen Gegenſtand durchſchaut, und dieſes Leben ſich in ihm realiſirt, erfüllt er die Abſichten ſeines Stifters.

In dieſen höhern Lebensverhältniſſen, die durch die Aſceſe, durch das mögliche Entfernen der irdiſchen Elemente aus dem Leben der Seele geſteigert werden, mochte es, wenn man ſo will, an einzelnen Uebertreibungen nicht fehlen. Aber hiebei iſt zu erwägen, daß alles, was im Leben des einzelnen Menſchen, wie der geſammten Menſchheit ein bedeutſames Moment zu werden die Beſtimmung hat, auch gleich von Anfang nicht ohne einige Einſeitigkeit hervortritt, und zwar in je höherem Grade, je größer und herrlicher die Idee iſt, die dem Menſchen aufgeht. Alle Kräfte des Menſchen vereinigen ſich in dieſer Richtung und ſcheinen ſich zu gefallen, ſich darin zu erſchöpfen und zu verzehren, bis am Ende das rechte ruhige Maaß gefunden iſt. Was auf dem Gebiete des geiſtigen und ſittlichen Lebens beim Beginne ſchon mit aller möglichen Beſonnenheit hervortritt und dem praktiſchen Verſtande, der für eine gleichmäßige Ausbildung aller Kräfte und Richtungen des Menſchen zu ſorgen hat, keine Veranlaſſung darbietet, ſich zu ärgern; wird zwar niemals Exceſſe begehen, aber auch ſelten etwas Großes und Bedeutendes vollbringen, und ſich viel öfter zur Ohnmacht und Freudeloſigkeit verurtheilt ſehen. Im Orden ſelbſt jedoch liegt hierin auch wieder

der nöthige Zügel: immer gibt es in der Menge derjenigen, die ihn bilden, auch ſolche, deren Genie gerade nach dieſer ascetiſchen Seite vorzugsweiſe gerichtet iſt, deren Anlage ſie ganz in dieſer Richtung treibt; durch andere Richtungen aber, die ſie durch den Gehorſam erhalten, wird die Einſeitigkeit aufgehoben; ſie werden ſich ſchon aus Tugend auch den andern, ihnen weniger zuſagenden Richtungen ergeben. Dadurch finden ſie ſich in Verhältniſſen, die auf's Günſtigſte für die perſönliche, ſittliche Lebensförderung wirken können. Einer fördert ganz natürlich den Andern, und damit wird, was in der Geſchichte ſonſt nur vereinzelt und ſporadiſch vorkommt, die Heiligkeit gewiſſermaßen normal, wird korporativ, und beſonders in jenen erſten Jahrhunderten des Ordens, vorzugsweiſe aber von 700—800, und dann von 900—1000 kommen häufig ganze Klöſter vor, in denen die ſonſt, wie in einzelnen Funken zerſtreute Heiligkeit, gleichſam in Eine große Flamme zuſammenſchlägt. Und daß der Orden eine wirkliche Hierarchie von Heiligen gebildet hat, das beweiſen ſchon die oben angeführten Zahlen ſeiner canoniſirten Mitglieder.

Von dieſer tiefer gelegenen Seite des Ordens gingen nun auch wieder nach allen Seiten hin auf die chriſtliche Welt die bedeutendſten Einwirkungen aus; und wenn dermaleinſt die innere Seite der Geſchichte mehr herausgekehrt und offenbar geworden ſein wird, dann wird es ſich zeigen, wer die wirklich heilenden und belebenden Potenzen in der Geſchichte repräſentirt hat. Nicht wenige geräuſchvolle Helden der Zeit, die im Staate, in der Wiſſenſchaft, in der Kirche aufgetreten ſind, werden in einer Staunen erregenden Unbedeutendheit verſchwinden;

Digitized by Google

wogegen manches ſtille, kleine, vor unſern offenen Augen unnütze, gar nicht wahrgenommene Leben ſich als der eigentliche wohlthätige Träger der Geſchichte herausſtellen wird. Auch die tiefere Wiſſenſchaft hatte hier wiederum ein neues Feld. Gleichwie nämlich die ſtete Sammlung des Geiſtes in ſich ſelbſt, und in der Richtung auf Gott die Beweglichkeit und Schwungkraft der ſonſt von den Menſchen mehr oder weniger vernachläſſigten höchſten Gaben und Anlagen der Natur und der Gnade auf ihrem Höhepunkte erſcheinen läßt, ſo iſt es auch eben dieſe Sammlung des Geiſtes, die im Ordensſtande zur leichten Uebung wird, welche die ſchärfſten Blicke in das Leben des Geiſtes und der Seele geworfen und für die Pſychologie ganz unvergleichbare Beſchreibungen ihrer Zuſtände geliefert hat. Worin die wahrſte und tiefſte Belebung des Geiſtes beſteht, durch welche Mittel und welche Stufen ſie zu erreichen ſei, was hinwiederum an die Stelle des Lebens unvermerklich den Tod ſetze, oder was der Belebung Hinderniſſe bereite und in welcher Weiſe dieſelben zu entfernen ſeien: das erfaßten die Ordensmänner wie keine andere Pſychologie mit überraſchender Schärfe und ſtellten es dar mit jener treuen Offenheit und natürlichen Wahrheit, die am geeignetſten iſt, das wieder zum Herzen zu führen, was dem Herzen entnommen iſt. Und was dieſe Mittheilungen der lebendigen Wiſſenſchaft ſo werthvoll macht, iſt der Umſtand, daß ſie Erlebniſſe enthalten, und nicht etwa blos nur Einmal Erlebtes, ſondern durch die mannigfaltigſten Erfahrungen Vieler Bewährtes.

Bei Allem aber, in großen wie in geringen Sachen, iſt es vor Allem das Heil der eigenen Seele und das Seelenheil Anderer, worauf ſeinem Inſtitut gemäß der Benediktiner ſein Augenmerk richtet. Für den Kloſter-

ſtifter, der mit ſeiner Axt den Wald lichtete, oder den Felſen durchbohrte zum Fundamente eines Gotteshauſes; für den Copiſten, der das Pergament mit alten oder neuen Meiſterwerken beſchrieb; für den Künſtler, der es mit ſeinen Miniaturen herrlich verzierte; für den einfachen Bruder, der das Feld bearbeitete, oder das Vieh des Kloſters zu hüten hatte; im Chore, wo von Allen das Lob Gottes erſcholl; auf Feld oder Straße, wo ſie die Mühen der Armen theilten; in ihren Zellen, wo ſie ſich in die Tiefen der Wiſſenſchaften verſenkten: für Alle und überall war es das ewige Seelenheil, das ſie als den einzigen Pol ihrer Intelligenz und ihrer Willenskraft ſeit den erſten Tagen des Ordens betrachteten, das war das ſtille Meer, zu dem alle ihre Gedankenſtröme mit all ihren Waſſern hinrauſchten. Aber indem ſie ſich ſo dieſem Einen, was noth thut, mit ganzer Kraft hingegeben, hat ſich an ihnen das Wort des Herrn erfüllt: und das übrige Alles iſt ihnen auch zugefallen. Und das Auge feſt auf dieſen ewigen Standſtern gerichtet, hat der Orden die mächtigſten Reiche der Erde an Dauer übertroffen, hat alle Schätze des geiſtigen Lebens der Welt gerettet, hat die Geſchichte der Jahrhunderte geſchrieben, die ſeine Ordensglieder mit ihren Tugenden geheiliget und erleuchtet, hat alle Künſte wieder erneuert, die Bibliotheken mit gelehrten Werken buchſtäblich angefüllt, hat unzählige, rieſenhafte Denkmäler jeder Art aufgerichtet, vor denen unſere Zeit nur ſtaunen kann; hat halb Europa durch den Fleiß ſeiner Hände urbar gemacht.

P. Carl Brandes,
Profeſſor d. Geſchichte u. Kirchengeſchichte im Stifte Einſiedeln.

2.

Die Akten der erſten allgemeinen Synode zu Nicäa.

Je lebhafteres Intereſſe uns ſowohl vom wiſſenſchaftlichen als kirchlichen Standpunkte aus das erſte allgemeine Concilium einflößt, um ſo tiefer müſſen wir auch die große Unvollſtändigkeit der darüber noch vorhandenen Nachrichten bedauern.

Wenn je, wie bei ſpäteren Synoden, ſo auch ſchon zu Nicäa alle einzelnen Verhandlungen, Reden, Diſputationen u. dgl. ſchriftlich verzeichnet worden ſind, ſo ſind doch ſolche ausführliche Akten nicht bis auf uns gekommen. Aber es ſcheint faſt, daß zu Nicäa alles blos mündlich verhandelt und nur die Reſultate: das Symbolum, die Canones und das Synodaldekret [1]) ſchriftlich abgefaßt worden ſeien. Euſebius wenigſtens ſagt in ſeiner Lebensbeſchreibung Kaiſer Conſtantins (lib. III. c. 14): „was allgemein angenommen wurde, iſt ſchriftlich abgefaßt und von Allen unterzeichnet worden", und Athanaſius wußte i. J. 350 dem Wunſche eines Freundes, die Vorgänge zu Nicäa zu erfahren, nicht anders zu entſprechen, als daß

---

1) Abgedruckt bei *Mansi*, Collectio Concil. T. II. p. 666 sqq. und *Socrates*, hist. eccl. I, 9.

Digitized by Google

er ſie ihm ſelber beſchrieb (de Decretis Synodi Nic. c. 2). Wären aber ausführliche Akten vorhanden geweſen, ſo hätte Athanaſius dieſelben ſicher gekannt, und ſeinen Freund hauptſächlich hierauf hinweiſen müſſen. Wenn dagegen Baronius [1]) behauptete, Athanaſius ſelbſt ſpreche in ſeiner Schrift de Synodis Arim. et Seleuc. c. 6 von ausführlichen Akten des Nicänums, ſo beruht dieß auf einer ungenauen lateiniſchen Ueberſetzung der fraglichen Stelle, die der Cardinal gebrauchte; denn der griechiſche Text ſagt nichts von eigentlichen Akten, ſondern behauptet nur: „wenn man den wahren Glauben kennen lernen wolle, ſo brauche man dazu keine neue Synode, denn es ſeien ja vorhanden *τὰ τῶν πατέρων* (d. h. die Aufſchreibungen oder Beſchlüſſe der Väter von Nicäa), welche dieſen Punkt nicht vernachläſſigt, ſondern den Glauben ſo gut aufgeſetzt haben, daß, wer ihre *γράμματα* aufrichtig nachſchlägt, die bibliſche Lehre über Chriſtus darin finden kann.“ Wenn man in dieſen Worten ein Zeugniß für die Exiſtenz ausführlicher Synodalakten finden wollte, ſo wäre den Worten des hl. Athanaſius offenbar viel zu viel unterlegt, wie ſchon Valois (zu *Euseb.* vita Const. III, 14) und Pagi (Crit. in Baron. ad ann. 325. n. 23) bemerkten, und es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß Athanaſius, als er jene Stelle ſchrieb, nur das Symbolum, die Canones und das Synodaldekret von Nicäa im Auge gehabt habe.

So wenig aber als Athanaſius ſpricht irgend ein anderer gleichzeitiger Schriftſteller von ausführlichen Akten des Nicänums, und erſt in ſpäteren Jahrhunderten entſtanden dunkle Gerüchte von deren Exiſtenz. Die Präfatio

1) Annales ad ann. 325. n. 62.

der arabiſchen Conciliensammlung z. B. behauptet neben vielem anderen Unwahren (z. B. die Nicäner Synode habe 3 Jahre lang gedauert) auch dieß, daß die Akten dieſes Concils im Ganzen 40 Bücher füllen und überall in der Welt verbreitet ſeien [1]). Verwandt damit iſt, was Pſeudoiſidor in der Vorrede zu ſeiner bekannten Sammlung ſagt: er habe von den Orientalen erfahren, daß die Akten des Nicänums größer ſeien als die vier Evangelien [2]). Auch in der erzbiſchöflichen Bibliothek zu Ravenna war ehemals nicht, wie Poſſevin meinte, eine umfaſſende Aktenſammlung der Nicäner Synode, ſondern nur ein Coder des nicäniſchen Symbolums mit purpurnen und goldenen Buchſtaben vorhanden. Nicht minder hatte Balſamon, wenn er in ſeiner Erklärung des erſten antiocheniſchen Canons auf die Nicäner Akten recurrirt, nur das Synodaldecret von Nicäa im Auge [3]). Auf der Florentiner Synode ſofort (im 15ten Jahrhundert) behauptete einer der lateiniſchen Redner, daß Athanaſius von dem römiſchen Biſchofe Julius ein ächtes Exemplar der Nicäner Akten, weil die orientaliſchen Exemplare von den Arianern corrumpirt worden ſeien, verlangt und auch wirklich erhalten habe [4]). Allein ſelbſt wenn dieſe Erzählung je hiſtoriſche Wahrheit enthalten ſollte, ſo

1) Bei *Mansi*, Collectio Concil. T. II. p. 1062. *Harduin*, Collect. Concil. T. I. p. 326.

2) Bei *Mansi*, l. c. T. I. p. 8. *Harduin*, l. c. p. 6. *Baron.* ad ann. 325. n. 62.

3) *Fabricii*, Biblioth. graeca, ed. *Harless*, T. XII. p. 580.

4) *Harduin*, l. c. T. IX. p. 235. *Fabric.* l. c. p. 579. Es ſcheint, der lateiniſche Redner habe hier die unächte Epistola Athanasii ad Marcum und des letztern angebliche Antwort (Opp. S. *Athanasii* T. II. p. 598 ed. Bened. Patav. 1777) vor Augen gehabt, und dabei die Namen Julius und Markus verwechſelt.

Digitized by Google

iſt doch auch hier, wie aus den nachfolgenden Worten des lateiniſchen Redners zu Florenz erhellt, nur von den Canonen der Nicäner Synode die Rede geweſen.

Obgleich aber Niemand je in der That größere Nicäner Akten ſah, ſo wollte man doch bald hier bald dort dergleichen in Archiven niedergelegt wiſſen. Papſt Gregor X. z. B. ſchrieb an den König und den Katholikus der Armenier, um von den angeblich bei den Armeniern noch vorhandenen Akten eine Abſchrift zu erlangen, — freilich vergebens [1]); daß dergleichen auch in den Archiven von Conſtantinopel liegen, betheuerte ein Grieche dem gelehrten Jakob Goar, ein Anderer wollte ſie in Rom mit vielen Sigillen verſiegelt entdeckt haben [2]), der Jeſuite Franz Turrianus aber vermuthete, ſie möchten wohl noch in Alexandrien verſteckt ſein. Noch häufiger endlich nahm man an, daß ſie in Arabien exiſtiren [3]).

Bei ſolchem Mangel der Akten müſſen wir in den Erzählungen der alten Kirchenhiſtoriker Euſebius (Vita Const.), Sokrates, Sozomenus, Theodoret und Rufin, ſowie in einzelnen Büchern und Aeußerungen des hl. Athanaſius, namentlich in ſeiner Schrift de decretis Synodi Nicaenae und in ſeiner Epistola ad Afros die jetzigen Hauptquellen für die Geſchichte des Nicänums verehren. Etwas jünger iſt die Arbeit des Biſchofs Gelaſius von Cyzikus in der Propontis, der im fünften Jahrhundert

1) *Raynald*, Contin. Annal. Baron. ad ann. 1273. n. 4.

2) Der oben erwähnte lateiniſche Redner auf der Florentiner Synode gab hiezu Veranlaſſung, indem er (l. c.) ſagte, das Aktenſtück, wovon Athanaſius eine Abſchrift erhielt, d. h. die Canones, ſei von den nicäniſchen Vätern unterſchrieben und geſiegelt geweſen.

3) *Baron.* ad ann. 325. n. 62. *Fabric.* l. c. p. 579.

Digitized by Google

eine in allen größeren Concilienſammlungen abgedruckte Geſchichte der Nicäner Synode in griechiſcher Sprache verfaßte und darin theils nur die in den oben angeführten Quellen enthaltenen Nachrichten ſammelte, theils aber auch andere Urkunden benützte, welche beſonders ſein Vorgänger im Episcopate, Dalmatius, zuſammengebracht hatte. Daß er auch Unwahrſcheinliches und entſchieden Unwahres aufgenommen hat, werden wir ſpäter ſehen, und es iſt dieß auch gar nicht zu läugnen, wenn gleich Gelaſius gegen zu harte Angriffe einen Vertheidiger an Dorſcheus gefunden hat [1]).

Das Werk des Gelaſius zerfällt in drei Bücher, wovon das erſte eigentlich nur eine Geſchichte des Kaiſers Conſtantin d. Gr. und gar nichts enthält, was ſich auf die Nicäner Synode bezöge. Dagegen iſt das ganze zweite Buch dieſer Verſammlung gewidmet. Das dritte endlich enthält nur drei Briefe Conſtantins; es wird aber vermuthet, daß daſſelbe ehemals größer geweſen, namentlich auch die von Photius aus Gelaſius entnommene Nachricht über die Taufe Conſtantins enthalten habe, ſpäter aber abſichtlich verſtümmelt worden ſei, um der Stadt Rom die Ehre, Taufſtätte des großen Kaiſers zu ſein, nicht entreißen zu laſſen [2]). Es iſt jedoch dieſer Verdacht durch keinerlei Art von Erweiſen bekräftigt.

Noch älter als Gelaſius, ja ein Zeitgenoſſe des Nicänums will der anonyme Verfaſſer des von Combeſis mitgetheilten, in verſchiedenen Handſchriften enthaltenen Buches

1) *Fabricius* l. c. p. 581.

2) Vergl. *Ittig*, historia Concilii Nicaeni, ed. *Ludovici*, Lips. 1712. §. IV. p. 4. *Cave*, historia literaria s. v. *Gelasius Cyzic.*

τὰ πραχθέντα ἐν Νικαίᾳ ſein [1]), woraus auch Photius [2]) Auszüge mitgetheilt hat. Allein das Schriftchen enthält ſichtliche Unrichtigkeiten, z. B. daß die Nicäner Synode 3 Jahre und 6 Monate gedauert habe [3]), und iſt überhaupt von geringem Belange.

Das Gleiche gilt von dem λόγος eines Presbyter Gregor aus Cäſarea über die 318 Väter zu Nicäa, und ſchon Combeſis, der auch dieſe Schrift mittheilte [4]), bemerkt, daß der Verfaſſer wohl erſt im 7ten Jahrhundert gelebt haben könne [5]). Er nennt es freilich (l. c.) ein Opus egregium, aber außer biographiſchen Notizen über einzelne zu Nicäa geweſene Biſchöfe gibt der Autor theils nur Bekanntes, theils unbeglaubigte Mirakelgeſchichten. Allein wenn auch der Werth der beiden letztgenannten Schriften über das Nicänum nicht groß iſt, ſo hätten ſie doch wohl verdient, von Harduin und Manſi, die ſpäter als Combeſis lebten, auch in ihre Conciliensammlungen aufgenommen zu werden. Dieſe Sammlungen enthalten doch ſonſt alle bis dahin bekannt gewordenen Dokumente zur Geſchichte des Nicäner Concils und ſind darum für jede Darſtellung der Wirkſamkeit dieſer hl. Synode die reichhaltigſten Quellen.

Haben wir aber im Bisherigen der Behauptung widerſprochen, daß ehemals ausführliche Synodalakten vorhanden geweſen jetzt aber verloren ſeien; ſo wollen wir damit nicht läugnen, daß doch einzelne, das Nicänum betreffende Dokumente, nicht bis auf uns gekommen ſind; nur ſind dieß

1) *Combeſis*, novum Auctuarium. Paris 1648. T. II. p. 574 sqq.
2) Biblioth. Cod. 256.
3) *Combeſis* l. c. p. 583.
4) l. c. p. 547 sqq.
5) l. c. p. 567.

Digitized by Google

nicht Synodalakten im eigentlichen Sinne, nicht Akten der Verhandlungen zu Nicäa. Ich meine hier beſonders die von Kaiſer Conſtantin d. Gr. erlaſſenen Einladungsſchreiben an die Biſchöfe, nach Nicäa zu kommen. Es theilt zwar Pſeudomaruthas [1]) ein ſolches kaiſerliches Convocationsſchreiben mit; allein ſchon Angelo Mai, der es herausgegeben, ſpricht ſich entſchieden für die Unächtheit aus [2]); und alle unſere Kenntniß von den kaiſerlichen Einladungsſchreiben muß ſich darum auf das Wenige beſchränken, was Euſebius (Vita Const. III, 6) darüber ſagt, nämlich: „der Kaiſer habe durch ſehr achtungsvolle Briefe (τιμητικοῖς γράμμασι) die Biſchöfe aller Gegenden (ἁπανταχόθεν) gebeten, baldigſt nach Nicäa zu kommen“. Dieſe kurze Notiz des Euſebius läßt es auch ungewiß, ob ſich die kaiſerlichen Convocationsſchreiben nur auf die Biſchöfe des eigenen Reichs beſchränkt oder auch an ausländiſche Biſchöfe ergangen ſeien. Aus den weiteren Worten unſerer Quelle (Euseb. l. c.), der Kaiſer habe ein *σύνοδον οἰκουμενικὴν* berufen, läßt ſich bei der bekannten unſichern Bedeutung von *οἰκουμένη* weder das Eine noch das Andere mit Gewißheit erſchließen. Daß aber auch fremde Biſchöfe in Nicäa wirklich anweſend geweſen ſeien, iſt Thatſache, wie Euſebius und andere Hiſtoriker bezeugen [3]); auch finden wir in den Unterſchriften einen Biſchof Johannes aus Perſien und den gothiſchen Metropoliten Theophilus, welcher der Vorfahrer des Ulfilas war [4]).

1) Der ächte Maruthas war hochverdienter Biſchof zu Tagrit in Meſopotamien ums Jahr 400 nach Chr.

2) *Angelo Mai*, Scriptorum veterum nova collectio, Romae 1838. T. X. p. IX. Praef. et p. 31.

3) *Euseb.* Vita Const. III, 7. *Gelasius*, Commentar. Actorum Concilii Nicaeni. Lib. I. c. 1. bei *Mansi* l. c. T. II. p. 759.

4) *Mansi* l. c. T. II. p. 694. 696. 699. 702. *Socrat.* l. c. II, 41.

Digitized by Google

Aehnlich, wie mit den kaiſerlichen Convocationsſchreiben verhält es ſich mit jenen zwei Reden, womit Conſtantin und einer der Biſchöfe die feierlichen Sitzungen des Concils eröffnet hatten. Nachdem nämlich der Kaiſer in der Verſammlung Platz genommen hatte, erhob ſich der ihm zunächſt rechts ſitzende Biſchof und hielt an ihn eine kurze Anrede, Gott um ſeinetwillen dankend. Nach ihm aber nahm der Kaiſer ſelbſt das Wort; jedoch weder ſeine Rede noch die des Biſchofs iſt vollſtändig auf uns gekommen, vielmehr haben wir auch hievon nur Auszüge und die Hauptgedanken, wie ſie uns Euſebius mittheilt [1]). Unter ſolchen Umſtänden muß es ſogar unentſchieden bleiben, welcher Biſchof es denn geweſen ſei, der jene erſte Anrede an den Kaiſer gehalten habe. Nach der Kapitelüberſchrift von Euſebius (Vita Const. III, 11) und nach Sozomenus (hist. eccl. I. 19) war es Euſebius ſelbſt, und dieß hat auch alle Wahrſcheinlichkeit für ſich; denn eben, wenn er ſelbſt die Rede hielt, iſt es klar, weßhalb er nicht den Namen des Redners nennen, ſondern ihn nur im Allgemeinen bezeichnen wollte. — Eine andere Angabe finden wir bei Theodoret (hist. eccl. I, 7), welcher behauptet, der Biſchof Euſtathius von Antiochien habe jene Anſprache gehalten; aber die Aechtheit jener kurzen dem Euſtathius zugeſchriebenen Rede, welche Baronius (ad ann. 325. n. 55) und Manſi (II, 663) aus Gregor von Cäſarea (ſ. oben S. 46) mittheilen, iſt mehr als zweifelhaft und wohl entſchieden zu verwerfen.

Eine ſpeciellere Faſſung und zugleich größere Wichtigkeit gewinnt unſere Frage nach den Nicäniſchen Akten,

---

1) *Vita Const.* lib. III. 11. 12.

Digitized by Google

wenn wir die *Canones* dieſer Synode beſonders berückſichtigen. Wir begegnen nämlich hier einer langen und lebhaften Debatte über deren *Anzahl*, und es wird von Vielen nicht blos im Allgemeinen behauptet, daß es ehemals mehr als 20 Nicäner Canones gegeben habe, ſondern es werden faktiſch zahlreiche, jetzt noch exiſtirende Canones mit der Prätenſion, nicäniſch zu ſein, uns vor Augen gehalten. Die Sache ſelbſt verhält ſich hier alſo.

Bis ins 16. Jahrhundert hatte und kannte man nur 20, nach einer andern *Abtheilung* bei Rufin 22 nicäniſche Canonen[1], und blos der unächte, nur lateiniſch exiſtirende Brief des heil. Athanaſius an Papſt Markus erzählt, daß zu Nicäa zuerſt 40 griechiſche, dann 40 lateiniſche Canones aufgeſtellt, von der Synode aber in 70 zuſammengezogen worden ſeien[2].

Aber im 16. Jahrhundert fand der Jeſuit Johannes Baptiſta Romanus, welchen Papſt Pius IV. nach Alexandrien geſchickt hatte, in einem *arabiſchen* Codex des alexandriniſchen Patriarchen 80 nicäniſche Canones, ſchrieb dieſe ab, brachte die Copie nach Rom und überſetzte ſie, ſo gut es ihm möglich war, mit Hülfe des maronitiſchen Erzbiſchofs Georg von Damaskus, in's Lateiniſche[3]. Um

1) *Rufini* hist. eccl. I, 6 oder X, 6, wenn man die 9 Bücher ſeiner Ueberſetzung der K.-G. des Euſebius hinzuzählt.

2) *S. Athanasii* Opp. ed. Bened. T. II. p. 599. Der gelehrte Mauriner Herausgeber *Montfaucon* ſagt von dieſem und einigen andern unterſchobenen Briefen: sane commentis sunt et mendaciis respersae, exque variis locis consarcinatae, ut ne umbram quidem *γνησιότητος* referant. L. c. p. 597.

3) Den arabiſchen Codex ſelbſt kaufte ſpäter Joſeph Sim. Aſſemani vom koptiſchen Patriarchen Johannes, unter Papſt Clemens XI, und es

dieſen Fund intereſſirte ſich beſonders auch der gelehrte Jeſuit Franz Turrianus, und ließ darum durch einen alexandriniſchen Kaufmann, der ſich eben in Rom aufhielt, unter Beihülfe des Pater Baptiſta deſſen Ueberſetzung ſorgfältig revidiren und an vielen Stellen verbeſſern. Um dieſelbe Zeit gab ein anderer Jeſuit, Alphons Piſanus, unter Benützung des eben in einer Handſchrift entdeckten Werkes von Gelaſius Cyzicenus (ſ. oben S. 44 f.) ſeine lateiniſche Geſchichte der Nicäner Synode heraus, und auf ſeine Bitte theilte ihm Turrianus die eben beſchriebene lateiniſche Ueberſetzung der arabiſchen Canones mit. Piſanus nahm ſie in ſein Werk (lib. III.) auf, zog jedoch in der erſten Ausgabe (Dilling. 1572) mit Rückſicht auf die uns bekannte (unächte) Epistola Athanasii ad Marcum, die 80 Canones in 70 zuſammen, während er in den ſpätern Ausgaben dieſen Zwang ablegte und alle 80 Canones ganz in der Ordnung des arabiſchen Manuſcripts wiedergab. In dieſer Weiſe und Geſtalt ging die lateiniſche Ueberſetzung der 80 unter dem Namen der arabiſchen bekannten nicäniſchen Canones in die venetianiſche und Binius'ſche Conciliensammlung über; in den ſpätern Sammlungen aber wurde ſie durch eine neue Ueberſetzung, welche Turrianus veranſtalten ließ, wieder verdrängt.

Kurze Zeit nach der erſten Ausgabe des Alphonſus Piſanus nämlich lernte Turrianus einen jungen gläubig gewordenen Türken, Paulus Urſinus, kennen, der ſehr gut arabiſch, aber auch lateiniſch und italieniſch verſtand, und durch den er nun die vielbeſprochene Ueberſetzung der 80 arabiſchen

---

befindet ſich derſelbe jetzt in der vatikaniſchen Bibliothek. Vergl. *Angelo Mai*, Praef. p. V. zum 10. Bande ſeiner Scriptorum vet. nova collectio.

Digitized by Google

Canones auf's Neue überarbeiten ließ. Dabei wurde zugleich eine zweite alte arabiſche Handſchrift, die in der Bibliothek des Papſtes Marcell II. († 1555) gefunden wurde, benützt und verglichen. Sie ſtimmte mit der alexandriniſchen ſo ſehr überein, daß beide als Abſchriften aus einem und demſelben Exemplare angeſehen werden mußten. Dieſe neue genauere Ueberſetzung gab ſofort Turrianus im J. 1578 ſammt Noten und einem Proemium heraus, worin er nachzuweiſen ſuchte, daß das Nicänum mehr als die 20 ſeither bekannten Canones aufgeſtellt habe [1]); und alle folgenden Conciliensammlungen haben nun die Turrianiſchen Mittheilungen aufgenommen [2]).

Neue und umfaſſendere Nachforſchungen über dieſe arabiſchen Canonen der Nicäner Synode ſtellte im folgenden Jahrhundert der Maronite Abraham Echellenſis an und gewann dabei das Reſultat, daß dieſe Canonen bei verſchiedenen orientaliſchen Völkern und in verſchiedenen morgenländiſchen Sprachen angetroffen würden: bei den Syrern, Chaldäern, Maroniten, Kopten, Jakobiten und Neſtorianern. Zugleich ſtellte er und mit Recht die Vermuthung auf, daß dieſe morgenländiſchen Sammlungen wohl nur Ueberſetzungen alter griechiſcher Originalien ſeien, und man alſo ehemals auch in der griechiſchen Kirche mehr als 20 nicäniſche Canones gezählt habe [3]). Aus den ihm zugänglichen weitern arabiſchen Hand-

1) Im Anhange zu ſeiner lateiniſchen Ueberſetzung der apoſtoliſchen Conſtitutionen, Antwerpen 1578.

2) Z. B. *Mansi*, T. II. p. 947 sqq. *Harduin*, T. I. p. 463 sqq. Dem Proemium des P. Turrianus ſind auch unſere meiſten bisher mitgetheilten Nachrichten über die 80 arabiſchen Canones entnommen.

3) *Mansi*, l. c. II. p. 1071. 1072.

Digitized by Google

ſchriften [1]) gab nun Echellenſis im J. 1645 zu Paris die fraglichen Canones in einer neuen lateiniſchen Ueberſetzung heraus; nach ſeinen Handſchriften aber waren es nicht blos 80, ſondern 84, und es rührte dieſer Unterſchied weniger von ſtofflichen Zuſätzen, als von einer andern Ein- und Abtheilung her. Die Canones 13, 17, 32 und 56 bei Turrianus zerfallen nämlich in der Ueberſetzung des Echellenſis je in zwei Canones, dagegen hat Letzterer in ſeiner Nr. 43 und 83 je zwei Canonen des Turrianus zuſammengenommen. Außerdem hat Echellenſis drei Canonen, 29. 37. 41, welche bei Turrianus fehlen, wogegen der c. 45 des Letztern wieder bei Echellenſis mangelt. — Wenn aber ſo auf den erſten Anblick die beiden Sammlungen faſt ganz identiſch zu ſein ſcheinen, ſo iſt dieß doch materialiter nicht immer der Fall, denn öfter haben zwei einander correſpondirende Canonen der einen und andern Sammlung doch einen ſehr verſchiedenen Sinn. Vielleicht hat ein arabiſcher Ueberſetzer das griechiſche Original anders verſtanden, als der andere, oder es hat ſchon zwiſchen den griechiſchen Vorlagen, welche ſie benützten, merkliche Verſchiedenheit ſtattgehabt. Letzteres iſt vielleicht das Wahrſcheinlichere, und daraus erklärt ſich auch, wie dieſe arabiſchen Canones zwar die 20 unbeſtritten ächt nicäniſchen auch unter ſich enthalten, aber oft mit ſehr auffallenden Abweichungen. — Uebrigens hat Echellenſis nicht blos dieſe 84 Canones, ſondern auch noch eine Anzahl anderer angeblich von der Nicäner Synode herrührenden kirchlichen Verordnungen, *διατυπώσεις*, constitutiones, ſowie die der orientaliſchen Sammlung vorangeſtellte Präfation aus ſeinen

1) *Mansi*, l. c. p. 1071.

arabiſchen Manuſcripten in lateiniſcher Ueberſetzung, ſammt einer gelehrten Diſſertation (zur Vertheidigung der 84 Canones) und ziemlich vielen Noten uns mitgetheilt. Alles dieß findet ſich vollſtändig bei Manſi (II, 982—1082), großentheils auch bei Harduin (I, 478—528).

Daß die Orientalen mehr als 20 nicäniſche Canones für ächt hielten, zeigt außerdem noch eine von dem gelehrten Anglicaner Beveridge theilweiſe mitgetheilte alte arabiſche Paraphraſe der Canonen der vier erſten allgemeinen Concilien. Dieſem arabiſchen Codex der Bodley'ſchen Bibliothek zufolge hat das Nicänum drei Bücher von Canonen aufgeſtellt, wovon das erſte 84 Canones über Prieſter, Mönche ꝛc., das zweite die gewöhnlichen ächten 20 nicäniſchen, das dritte aber eine Reihe von Vorſchriften ꝛc. für Könige und Obrigkeiten enthielt [1]. Ueber alle dieſe Canonen gab nun der genannte arabiſche Codex eine Paraphraſe, Beveridge aber nahm davon nur das zweite Buch, die Paraphraſe der 20 Canones auf, weil nach ſeiner, wie ſich zeigen wird, allerdings richtigen Anſicht, alle anderen angeblich nicäniſchen Canones durch und durch falſch ſind. Das Wenige jedoch, was er über den Inhalt des erſten Buchs der Paraphraſe ſagt, beweiſt, daß es wohl mit den 15 von Echellenſis ſchon mitgetheilten Conſtitutionen oder Decreten über das Mönchthum, Aebte, Aebtiſſinen ꝛc. [2] wenn nicht identiſch, doch wenigſtens nahe verwandt war. Ueber das dritte Buch der arabiſchen Paraphraſe aber erfahren wir Näheres von Renaudot, daß nämlich dieſe Sammlung verſchiedene Geſetze von Conſtantin, Theo-

1) *Beverigius,* Synodicon sive Pandectae canonum, Oxon. 1672. T. I. p. 686.

2) *Mansi,* II. p. 1011 sqq.

doſius, Juſtinian ꝛc. enthalten habe [1]). Uebrigens glaubte Beveridge, ein ägyptiſcher Prieſter Joſephus aus dem 14. Jahrhundert habe die Paraphraſe verfaßt (praef. p. XIX sq.), weil deſſen Name mit einem chronologiſchen Zuſatz auf dem Coder deutlich angegeben iſt. Renaudot aber machte (p. 27) dagegen geltend, jener ägyptiſche Prieſter Joſeph ſei nur der Beſitzer des Coder geweſen, und dieſer ſelbſt ſei offenbar beträchtlich älter.

Nach dieſen mehr bibliographiſchen Bemerkungen können wir nunmehr zur eigentlich kritiſchen Frage übergehen, und ſtellen gleich das Reſultat derſelben in folgenden zwei Hauptſätzen auf:

1) die 80 oder 84 arabiſchen Canones ſind nicht nicäniſch, und
2) das Nicänum hat überhaupt nicht mehr als 20 Canones aufgeſtellt.

Unſere erſte Behauptung, daß die 80 oder 84 arabiſchen Canones nicht nicäniſch ſeien, ergibt ſich aus deren eigenem Inhalt.

a. Der Canon 38 des Echellenſis (c. 33 des Turrianus) ſpricht davon, daß das Patriarchat von Epheſus auf die urbs regia Conſtantinopel zu übertragen ſei, ut honor sit regno et sacerdotio simul. Dieß ſetzt voraus, daß Byzanz bereits in Conſtantinopel umgewandelt und zur kaiſerlichen Reſidenz erhoben geweſen ſei. Solches geſchah jedoch erſt ungefähr 5 Jahre nach der Nicäner Synode; ja zur Zeit dieſes Concils war Byzanz noch ganz unbedeutend und lag von einer frühern Verwüſtung her

1) *Renaudot*, historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum. Paris 1713. p. 75.

Digitized by Google

noch großentheils in Ruinen [1]). Zum Patriarchate aber wurde das Bisthum Conſtantinopel erſt durch die zweite und vierte allgemeine Synode (a. 381 can. 3. und a. 451 can. 28) erhoben, und es kann ſonach dieſer angeblich nicäniſche Canon erſt nach dem vierten allgemeinen Concil entſtanden ſein.

b. Canon 42 bei Echellenſis (36 bei Turrianus) verbietet den Aethiopiern, für ſich einen Patriarchen zu erwählen, vielmehr müſſe ihr geiſtliches Oberhaupt, welches den Titel Catholicus führen dürfe, unter dem Patriarchen von Alexandrien ſtehen u. ſ. f. Auch dieſer Canon gehört ſichtlich in die nachnicäniſchen Zeiten. Aethiopien hatte, als das Nicänum abgehalten wurde, bekanntlich noch gar keinen Biſchof, ſeine Bekehrung durch den heil. Frumentius war erſt im Beginne begriffen, und erſt nach dem Nicänum, als Athanaſius bereits Erzbiſchof von Alexandrien war, brachte ihm Frumentius Nachricht von ſeiner Wirkſamkeit und ließ ſich von ihm zum Biſchof der Neubekehrten weihen [2]). Unſer Canon dagegen ſetzt ſchon einen zahlreichen Episcopat in Aethiopien, die Exiſtenz eines beſondern Catholicus und das ehrgeizige Streben voraus, von der alexandriniſchen Mutterkirche ſich frei zu machen. Zudem tritt uns in dieſem und in einigen andern Canonen bei Turrianus und Echellenſis (c. 8, 3. 35. 37. 46 Turr., c. 8, 37. 38. 40. 43. 44. 45 Ech.) die bereits ganz ausgebildete Patriarchaleinrichtung entgegen, wie ſie zur Zeit des Nicänums noch gar nicht vorhanden war.

c. Daß der 43. Canon des Echellenſis (37 des Turr.)

---

1) *Tillemont*, hist. des emper. T. IV. p. 230 sq. *Baron.* ad ann. 330. n. 1. Iſelin, hiſt. Lexik. u. d. A. Conſtantinopel.

2) Vgl. meine Abhdl. im Freiburg. Kirchenlex. u. d. A. Abyſſinien.

Digitized by Google

jünger ſei, als die dritte allgemeine Synode zu Epheſus (a. 431), hat ſchon Petrus de Marca (de concord. sacerdotii et imperii, lib. II. c. 9) bemerkt. Das Epheſinum wies nämlich die Verſuche des Patriarchen von Antiochien, die cypriſche Kirche ſeiner Botmäßigkeit zu unterwerfen, zurück, und beſtätigte die kirchliche Unabhängigkeit des cypriſchen Erzbiſchofs [1]). Nach unſeren arabiſchen Canonen dagegen iſt die Unterwerfung Cyperns unter Antiochien bereits erfolgt, ja ſchon eine unbeſtrittene Thatſache, was, wie Petrus de Marca beifügt, erſt nach dem Jahre 900 eingetreten ſein kann, denn zur Zeit des Kaiſers Leo des Weiſen († 911) war, wie aus ſeiner Notitia erhellt, Cypern dem Stuhle von Antiochien noch nicht unterworfen [2]).

d. Canon 53 (49 Turr.) gegen Simonie ſtammt aus dem zweiten Canon der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon (a. 451), und man ſieht daraus, wie unmöglich der arabiſche Canon nicäniſch ſein könne.

e. In Canon 38. 39 und 42 (c. 33. 34 und 36 Turr.) iſt der Biſchof von Seleucia Almodajen bereits Catholicus, welche Würde er erſt unter Kaiſer Juſtinian im ſechsten Jahrhundert erhielt [3]). Ja Seleucia hat in dieſem Canon bereits den arabiſchen Namen Almodajen, woraus Renaudot (p. 74) erſchloß, daß dieſe arabiſchen Canonen erſt aus den mahomedaniſchen Zeiten herſtammen können.

Noch weniger aber als die 84 Canonen rühren die weitern durch Echellenſis mitgetheilten Conſtitutionen von der nicäniſchen Synode her.

a. Die erſte Abtheilung derſelben, die 15 Conſtitu-

1) *Mansi*, T. IV. p 1470. *Harduin*. T. I. p. 1619.

2) Vergl. *Beverig*. l. c. T. II. Annotationes p. 212 a.

3) *Renaudot*, l. c. p. 73.

tionen de monachis et anachoretis (*Mansi* II, 1011 sqq.), ſetzt bereits eine ſehr weit vorgeſchrittene Entwicklung des Mönchthums voraus, ſpricht von Manns- und Frauenklöſtern, von Aebten und Aebtiſſinen, auch von Kloſterökonomen u. dergl., während zur Zeit des Nicänums das Koinobitenthum ſich erſt zu entwickeln begann, und es auch in den erſten Zeiten nach unſerer Synode noch keine großen Kloſtergebäude, wie ſie die arabiſchen Conſtitutionen im Auge haben, ſondern nur Mönchsdörfer, aus zahlreichen Hütten beſtehend, gegeben hat.

b. Auch die zweite Serie der weitern arabiſchen Conſtitutionen in 19 Capiteln (*Mansi* II, p. 1019 sqq.) ſpricht von Klöſtern, Aebten, Gütern und Beſitzungen der Klöſter (c. 1—10), und nach c. 8 zählten die Mönche bereits viele Prieſter unter ſich, was bekanntlich beim Beginn des Mönchthums, zur Zeit des Nicänums noch gar nicht der Fall war. Ferner wird c. 9. Conſtantinopel die urbs regia genannt; — lauter Hinweiſungen auf die nachnicäniſchen Zeiten.

c. Die dritte Serie endlich, in 25 Capiteln (*Mansi* II, p. 1030 sqq.) hat bei dem nicäniſchen Symbolum, das hier vorangeſtellt wird, bereits den Zuſatz der zweiten allgemeinen Synode. Außerdem wird ein viel größeres Symbolum, als das ächte iſt, für das nicäniſche ausgegeben, und es beſteht jenes aus lauter Zuſätzen der Orientalen, wie ſchon Abraham Echellenſis bemerkte [1]). Außerdem liegt in dem Satze dieſes Symbolums: Chriſtus ſei perfectus homo, vera anima intellectuali et rationali praeditus, ſchon eine Bezugnahme auf den Apollinarismus; in den

1) *Mansi*, T. II, p. 1079.

weitern Worten: duas habentes naturas, duas voluntates, duas operationes in una persona etc. eine Hinweiſung auf den Monophyſitismus und Monotheletismus.

An dieß Glaubensbekenntniß wird dann die durchaus falſche Erzählung angehängt, Conſtantin habe die Biſchöfe zu Nicäa gebeten, der Stadt Byzanz den Namen Conſtantinopel zu geben, und deſſen Bisthum zu einem Erzbisthum wie Jeruſalem zu erheben [1]).

Endlich tragen aber auch alle einzelnen Conſtitutionen dieſer letzten Serie das Gepräge einer ſpäteren Zeit, ſpäterer Verhältniſſe und Einrichtungen. In Kapitel 10 z. B. wird bereits die Kindertaufe allgemein geboten, Kapitel 12 und 13 handeln wieder von Mönchen und Nonnen, Kapitel 14 aber findet ſchon für nöthig zu verbieten, Knaben zu Diakonen oder gar zu Prieſtern und Biſchöfen zu weihen.

Es genügt uns jedoch nicht, die arabiſchen Canonen und Conſtitutionen einfach als nichtnicäniſch darzuſtellen, vielmehr freuen wir uns auch, die Art und Weiſe, wie ſie zu dem Namen nicäniſch gelangten, mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit angeben zu können. Dieſelben ſind für's Erſte nicht, wie andere unächte Stücke, fingirt, denn ſie ſind ja bis heute bei vielen morgenländiſchen Völkern in kirchenrechtlichem Gebrauche [2]). Es verhält ſich auch nicht ſo, wie mit den Pſeudoiſidor'ſchen Decretalen, die auch in den Gerichtsgebrauch kamen; denn unſere Canones ꝛc. ſind nicht abſichtlich dem Nicänum unterſchoben, ſondern haben folgende Entſtehung. Schon die Griechen

1) Daß alles dieß unhiſtoriſch ſei, liegt ſchon in dem oben S. 54 Mitgetheilten, daß Byzanz erſt im J. 330 von Conſtantin zur Hauptſtadt erhoben worden ſei u. dergl.

2) *Renaudot*, l. c. p. 71. 72.

Digitized by Google

ſchrieben in alten Zeiten die Canones der verſchiedenen Synoden in ein Corpus zuſammen, wobei dann die nicäniſchen gewöhnlich wegen der hohen Ehrfurcht gegen dieſe Synode den erſten Platz einnahmen, ſo daß ſie auch den Canonen der ältern Synoden von Ancyra ꝛc. vorangeſtellt wurden. Einen Beleg hiefür gibt jene griechiſche Sammlung, welche der franzöſiſche Biſchof Tilius aus einem Codex der Hilariuskirche zu Poitiers im J. 1540 zu Paris herausgab. Dieſer alte Codex enthielt nämlich außer den apoſtoliſchen Canonen die 20 nicäniſchen, dann die von Ancyra (314), Neocäſarea, Gangra, Antiochien (vom J. 342), Conſtantinopel (381), Epheſus, Chalcedon u. ſ. f. Eine ähnliche Sammlung überſetzte bekanntlich auch Dionyſius Eriguus. Ohne Zweifel kam nun eine ſolche griechiſche Sammlung, welche mit den nicäniſchen Canonen begann, aber auch noch viele andere enthielt, ſchon in Bälde von den Griechen zu den Orientalen hinüber, ward hier überſetzt, und durch einen Irrthum wurden ſämmtliche darin aufgenommene Canonen für nicäniſch gehalten. Im gleichen Irrthume befangen hielt ja auch Papſt Zoſimus die ſardicenſiſchen Schlüſſe für nicäniſch [1]), und es konnte ſolche Verwechslung um ſo leichter entſtehen, als in manchen alten Handſchriften auf die nicäniſchen Canones die andern ohne neue Ueberſchrift folgen, ihnen ſo zu ſagen unterſchiedslos angehängt ſind [2]).

Die Verſuche Turrians [3]), des Abraham Echellen-

1) Vergl. meine Abhandlung über Concilien in Aſchbach's Kirchenlex. Bd. II. S. 171, und Gieſeler, Kirchengeſch. Bd. I. S. 522. 3te Ausg. S. auch unten S. 63 f.

2) *Ballerini*, de antiq. collectionibus etc. canonorum, in *Galland*. de vetustis canonum collect. T. I. p. 380 et 412.

3) Bei *Mansi*, T. II. p. 947 sq.

Digitized by Google

ſis [1]) und Cardinals Aguirre [2]), von den genannten 84 Canonen zwar nicht alle, aber doch die meiſten zu vertheidigen und für ächt zu erklären, ſind ſomit als durchaus mißlungen zu erachten, und wie wir ſo haben früher ſchon außer Renaudot, den wir bereits öfter citirten, namentlich Emanuel Schelſtraten, der berühmte Cuſtos an der vatikaniſchen Bibliothek († 1692) [3]), Pearſon [4]), Pagi [5]), Edmund Richer [6]) und Andere die Unächtheit dieſer arabiſchen Canonen nachgewieſen, und ich wüßte Niemand, der in der Gegenwart noch für dieſelben auftreten möchte. Die Vermuthung des Abraham Echellenſis aber, der Biſchof Jakob von Niſibis, welcher auf der Nicäner Synode anweſend war, ſei der Urheber dieſer Canonen, hängt ganz in der Luft, und erweislich gehören ja dieſelben einer ſpäteren Zeit an. Eine andere Vermuthung hat Aſſemani aufgeſtellt, indem er ſich auf eine Stelle des Ebedjeſu (Sec. XIV) beruft, worin dieſer ſagt: „der Biſchof Maruthas von Tagrit (Sec. V) habe 73 Canones der Nicäner Synode überſetzt“ [7]). Daß dieß dieſelben mit unſeren 84 arabiſchen ſeien, nimmt Aſſemani unbedenklich an; allein eine durchgängige Identität beider kann ſicher nicht vorausgeſetzt werden, denn, abgeſehen von der Verſchiedenheit der Zahl,

1) Bei *Mansi*, T. II. p. 1066 sqq.

2) In ſ. Collectio Conciliorum Hispaniae, T. I. Part. 1. Apparat. Dissert. 8. Vgl. *Ludovici* Praefatio zu *Ittig*, hist. concil. Nic.

3) Antiquitas ecclesiae illustrata, P. II. Diss. II. c. 4. p. 290.

4) Vindiciae epistol. Ignat. P. I. p. 177.

5) Critca in annal. Baron. ad an. 325. n. 45.

6) Hist. Conciliorum gener. I, p. 110.

7) *Assemani*, Bibliotheca orient. T. I. p. 23 et 195. *Angelo Mai*, l. c. Praef. p. VII.

Digitized by Google

enthalten die arabiſchen Canonen einzelne Stücke, welche ſichtlich viel jünger ſind als Maruthas[1]). Unbedenklich aber dürfen wir behaupten, daß, wenn Maruthas wirklich 73 angeblich nicäniſche Canones überſetzte, er eben, wie andere Orientalen, einen der oben beſchriebenen Codices vor ſich hatte, welcher viele auch nicht nicäniſche Canonen in einer Sammlung enthielt[2]).

Wenn aber, wie wir bisher ſahen, die Morgenländer 84 nicäniſche Canonen zu beſitzen vermeinten, ſo konnte es nicht fehlen, daß hie und da eine Kunde davon auch in's Abendland drang, und bei dem ganz natürlichen Wunſche, von der erſten allgemeinen Synode möglichſt viele Denkmäler zu beſitzen, auch da und dort Glauben fand. Sprach man ja doch ſogar, wie wir ſahen, von umfaſſenden Akten der Synode, die bald hier bald dort aufbewahrt ſein ſollten, warum hätte man nicht auch an das Vorhandenſein zahlreicher Canones glauben ſollen? Dazu kam, daß man in einzelnen Stellen alter Kirchenväter und Synoden durch falſche Interpretation Hinweiſungen auf ſonſt unbekannte Canones des Nicänums entdeckt zu haben glaubte; während andererſeits unächte patriſtiſche Stücke ſolchen Irrthum poſitiv förderten, wie z. B. der angebliche Brief des heil. Athanaſius an den Papſt Markus.

Aber unerachtet der auf ſolche Weiſe entſtandenen falſchen Gerüchte war es doch den meiſten griechiſchen und lateiniſchen Kirchenvätern und Kirchengelehrten der alten Zeit und des Mittelalters eine durchaus entſchiedene Sache, daß die Synode von Nicäa nur 20 Canones aufgeſtellt

---

1) Vergl. oben S. 55 f.

2) Vergl. Spittler, Geſch. des kanoniſchen Rechts, S. 108. Note.

Digitized by Google

habe. So haben wir denn ſo zu ſagen zwei Reihen von Zeugen, für und gegen die Zwanzigzahl, und die Kritik verlangt, beide zu hören. Damit ſind wir aber bei unſerem zweiten Hauptſatze angelangt, den nunmehr zu beweiſen uns obliegt, daß nämlich die Nicäner Synode überhaupt nicht mehr als 20 Canones aufgeſtellt habe (ſ. oben S. 54).

1) Unſer erſter Zeuge dafür iſt Biſchof Theodoret von Cyrus aus dem 5. Jahrhundert, welcher in ſeiner Kirchengeſchichte (I, 8) ausdrücklich ſagt: „nach der Verdammung der Arianer traten die Biſchöfe abermals in eine Verſammlung zuſammen und ſchrieben 20 Canones über die kirchliche Ordnung.“

2) Daſſelbe bezeugt auch Gelaſius von Cyzikus (Sec. V) in ſeiner Geſchichte des Nicänums (Lib. II, c. 30) und führt dann in Cap. 31 die 20 nicäniſchen Canones wörtlich an, ganz in der Ordnung und Weiſe, wie ſie ſich auch ſonſt erhalten haben. Der Text, den er gibt, ſtimmt faſt buchſtäblich mit demjenigen zuſammen, welchen viele Codices alter griechiſcher Canonenſammlungen darbieten.

3) Der dritte Hauptzeuge, dem Alter nach eigentlich der erſte, iſt Rufinus. Er war faſt zur Zeit des Nicänums geboren und nahm ungefähr ein halbes Jahrhundert ſpäter, als er ſeine Kirchengeſchichte ſchrieb, auch die Canones dieſer Synode in lateiniſcher Ueberſetzung darin auf (I, 6). Auch er hatte und kannte nur unſere 20; da er jedoch den 6. und 8. Canon je in zwei Nummern zerlegte, ſo ſind es bei ihm anſcheinend 22; doch iſt dieß nur ein Unterſchied in der Abtheilung, nicht im Materiale.

4) Ein wichtiges Zeugniß für die wahre Zahl der nicäniſchen Canonen liefert uns der ſonſt auch in der Geſchichte des Kirchenrechts berühmte Streit Roms mit

Digitized by Google

den afrikaniſchen Biſchöfen wegen der Appellationen an den heil. Stuhl. Der Biſchof Apiarius von Sicca in Afrika war wegen verſchiedener Vergehen abgeſetzt worden und hatte nach Rom appellirt. Papſt Zoſimus (417—418 n. Chr.) nahm die Appellation an, ſchickte Legaten nach Afrika und berief ſich zum Beweiſe ſeines Rechtes auf einen nicäniſchen Canon, welcher beſage: wenn ein Biſchof von ſeinen Collegen ungerecht abgeſetzt worden zu ſein glaube, ſo dürfe er nach Rom appelliren und der römiſche Biſchof könne dann die Sache durch judices in partibus entſcheiden laſſen. Es war dieß der Canon 3 und 4 (4 und 5) der Synode von Sardika; da aber in vielen alten Exemplaren, wie noch jetzt mehrere uralte Codices zeigen [1]), die nicäniſchen und ſardicenſiſchen Canones ohne Unterſcheidung an einander geſchrieben waren, mit fortlaufender Nummer und unter dem gemeinſamen Titel nicäniſche Canonen; ſo hielt Zoſimus die ſardicenſiſchen Sätze optima fide für nicäniſch [2]). Die afrikaniſchen Biſchöfe jedoch fanden den vom Papſt citirten Canon weder in ihren griechiſchen noch in ihren lateiniſchen Exemplaren, auch nicht in jenem, welches Biſchof Cäcilian, der dem Nicänum ſelbſt beigewohnt, nach Carthago gebracht hatte [3]). Da aber die päpſtlichen Legaten Zweifel in dieſe Exemplare ſetzten, kamen ſie überein, ſogleich nach Alexandrien und Conſtantinopel zu ſchicken und ſich von den dortigen Erzbiſchöfen genaue Exemplare der Nicäner Beſchlüſſe zu er-

1) *Ballerini*, l. c. 380. *Coustant*, Diss. de antiquis canonum collect. bei *Galland*. l. c. p. 78.

2) Siehe oben S. 59.

3) *Mansi*, T. IV. p. 406 sq. c. 9. *Harduin*. T. I. p. 1244. c. 9.

Digitized by Google

bitten. Zugleich, wünſchten die Afrikaner, ſollte auch der Papſt Bonifacius (Zoſimus war unterdeſſen im J. 418 geſtorben) das gleiche Anſinnen an die Erzbiſchöfe von Conſtantinopel, Alexandrien und Antiochien ſtellen [1]). In der That ſchickten auch Cyrill von Alexandrien und Attikus von Conſtantinopel genaue und beglaubigte Abſchriften des Symbolums und der Canones von Nicäa, und zwei conſtantinopolitaniſche Gelehrte Theilo und Theariſtus überſetzten die Canones ſogleich in's Lateiniſche [2]). Ihre Ueberſetzung iſt unter den Akten der ſechsten Synode von Carthago bis auf uns gekommen und enthält die 20 gewöhnlichen Canones [3]). Scheinbar ſteht am Schluſſe noch ein 21ter Canon; allein wenn wir den Inhalt genau betrachten, zeigt ſich von ſelbſt, worauf ſchon Harduin hinwies, daß dieſer Artikel nicht Worte des Nicänums, ſondern der carthaginenſiſchen Väter enthalte, und zwar die hiſtoriſche Schlußnotiz: „nachdem die Biſchöfe zu Nicäa dieſe Beſchlüſſe gefaßt und das heil. Concil auch über die Paſchafeier die alte Regel überliefert hat, ſo iſt dadurch für den Frieden und die Glaubenseintracht zwiſchen dem Orient und Occident geſorgt worden. Dieß haben wir (die afrikaniſchen Biſchöfe) aus der Kirchengeſchichte beifügen zu müſſen geglaubt" [4]).

Die von Alexandrien und Conſtantinopel gekommenen Exemplare ſchickten die Afrikaner im November 419 auch an den Papſt Bonifaz, und beriefen ſich ſpäter in ihrem

---

1) *Mansi*, T. III. p. 834. *Harduin*, I. p. 943.

2) *Mansi*, IV, p. 407. *Harduin*, I. p. 1245.

3) *Mansi* IV. p. 407. *Harduin* I. p. 1245.

4) Manſi hat in ſeiner Ausgabe (IV. p. 414) ausdrücklich angemerkt, daß dieſer Satz nicht mehr zu den nicäniſchen gehöre.

Digitized by Google

Schreiben an den folgenden Papſt Cöleſtin I. (423—432) wieder auf dieſelben [1]).

5) Schon im fünften, vielleicht ſchon im vierten Jahrhundert bildeten ſich zunächſt in der griechiſchen Kirche Sammlungen der von verſchiedenen Concilien erlaſſenen Canones, namentlich deren von Nicäa, Ancyra, Neocäſarea und Gangra. Dabei erhielten die nicäniſchen Canones wegen des hervorragenden Anſehens dieſer Synode ſtets den erſten Platz. Bald kamen auch die Canonen der Synoden von Antiochien und Laodizea, ſpäter auch die von Conſtantinopel (a. 381) u. a. hinzu [2]). Natürlich kamen dieſe Sammlungen auch nach dem Abendland und wurden hier des allgemeinen Gebrauches wegen in's Lateiniſche überſetzt. So entſtand hier die Prisca [3]) und ſpäter um's Jahr 500 die Sammlung des Dionyſius Exiguus [4]), und auch ſie haben nur 20 nicäniſche Canonen [5]). Da ſich aber namentlich Dionyſius genau an die graeca auctoritas, wie er ſelbſt ſagt [6]), gehalten hat, ſo iſt ſein Werk der vollgültigſte Bürge, daß damals Lateiner und Griechen nur 20 nicäniſche Canones kannten.

6) Wie die Arbeit des Dionyſius Exiguus ſo wurde auch die griechiſche Sammlung ſehr oft abgeſchrieben, und von dieſen Abſchriften ſind ſo viele vom 9ten Jahrhundert an bis auf uns gekommen, daß ihre

1) *Mansi*, T. III. p. 834—839. *Harduin*, T. I. p. 943—947.

2) *Ballerini*, l. c. p. 250. 252.

3) *Mansi*, T. VI. p. 1114 sqq.

4) *Mansi*, T. II. p. 678.

5) Wenn die Prisca anſcheinend 21 nicäniſche Canonen aufführt, ſo rührt dieß nur daher, daß c. 19 hier in zwei Nummern zerlegt wurde.

6) Cfr. *Ballerini*, l. c. p. 473.

Digitized by Google

Zahl faſt Legion iſt. Sehr viele Bibliotheken beſitzen Exemplare davon, namentlich zählt Montfaucon in ſeiner Bibliotheca Coisliniana viele derſelben auf, und auch Fabricius nennt in ſeiner Bibliotheca graeca [1]) eine Menge alter, zu Turin, Florenz, Venedig, Oxford, Moskau ꝛc. befindlichen Handſchriften, welche neben den ſogenannten apoſtoliſchen Canones, von denen er zunächſt (l. c.) handelt, auch die der älteſten Synoden enthalten. Einen derartigen Coder, die griechiſche Canonenſammlung, wie ſie im 9ten Jahrhunderte war, darſtellend, gab im J. 1540 der franzöſiſche Biſchof Joh. Tilius zu Paris in Quart heraus, und derſelbe enthielt gerade unſere 20 nicäniſchen Canones und außerdem die ſog. apoſtoliſchen, ancyraniſchen u. ſ. f. [2]). Eine neue Ausgabe davon lieferte Elias Ehinger (Wittenberg 1614) unter Benutzung eines zweiten zu Augsburg gefundenen Coder [3]); aber ſchon vorher war auch in die römiſche Conciliensammlung v. J. 1608 der griechiſche Text der 20 nicäniſchen Canonen mit wenigen und unbedeutenden Abweichungen vom Tilius'ſchen Texte aufgenommen worden. Welche Codices die Editoren der römiſchen Conciliensammlung, namentlich der gelehrte Jeſuit Sirmond, dabei benützt haben, gaben ſie nicht an, wahrſcheinlich aber waren es ſowohl vatikaniſche als andere [4]). Der Text dieſer römiſchen Ausgabe ging ſofort in alle ſpäteren Conciliensammlungen über, auch in die neueſten

1) Ed. *Harless*, T. XII. p. 148 sqq. Vgl. *Ballerini*, l. c. p. 253.

2) *Fabricius*, l. c. p. 196. Vgl. oben S. 59.

3) *Fabricius*, l. c. p. 197.

4) Vgl. die von Sirmond verfaßte Vorrede und den Index zum 1ten Bande der röm. Conciliensammlung. Die Vorrede iſt auch abgedruckt in Sirmondi Opera, T. IV. p. 437. ed. Venet. 1728.

Digitized by Google

von Harduin und Manſi, während Juſtell in ſeiner Bibliotheca juris canonici und Beveridge in ſeinem Synodikon (beide aus dem 17. Jahrh.) einen etwas andern, ebenfalls auf Handſchriften gegründeten und mit dem Tilius'ſchen übereinſtimmenden Text haben. Beide Textesarten hat neuerdings Bruns in ſeiner Bibliotheca ecclesiastica (T. I. p. 14 sqq.) mit einander verglichen. — Alle die griechiſchen Codices nun, welche von dem Einen und Andern der angeführten Herausgeber benützt oder auch ſonſt nur bekannt geworden ſind, haben gleichmäßig immer nur 20, und immer die 20 gleichen Canones.

7) Ein weiterer Zeuge für ſie iſt Photius, welcher in der Vorrede zu ſeiner großen Canonenſammlung ausdrücklich von 20 nicäniſchen Canonen ſpricht [1], und in dem zweiten allein vollſtändig gedruckten Theile ſeiner großen Sammlung, dem Nomocanon, auch nicht mehr als 20 ſolche Canonen benützt und citirt [2].

8) Nur 20 und zwar unſere 20 nicäniſche Canonen kannten ferner auch die ſpätern Griechen, wie beſonders klar und unbeſtreitbar aus den Commentarien erhellt, welche Zonaras und Theodor Balſamon im zwölften Jahrhundert darüber lieferten, und welche zuerſt in Paris 1620, am beſten von Beveridge in ſeinem Synodikon herausgegeben wurden.

9) Wie aber im Mittelalter die Griechen nur von 20 nicäniſchen Canonen wiſſen, ſo nicht anders auch die Lateiner. Zeuge iſt vor Allem die berühmte ſpaniſche

1) *Justell* l. c. T. II. p. 793.

2) Dieſer Nomocanon iſt abgedruckt bei Juſtell, l. c. p. 813 sqq.

Sammlung, welche gewöhnlich aber irrig dem h. Iſidor zugeſchrieben und zwiſchen 633—636 verfaßt worden iſt [1]).

10) Ebenſo viele nicäniſche Canonen zählt die von Papſt Hadrian I. dem Kaiſer Carl d. Gr. zum Geſchenke gemachte ſogenannte Hadriana, welche zwar die dionyſiſche Sammlung zur Grundlage hatte, aber außer Anderm gerade in Betreff des Nicänums einige Zuſätze enthielt (im Symbolum und in den Unterſchriften). Gewiß hätte ſie auch bei den Canonen Zuſätze gemacht, wenn man zu Rom damals deren irgend mehr beſeſſen oder für ächt gehalten hätte.

11) Selbſt Pſeudoiſidor hat der Nicäner Synode nicht mehr als 20 Canones zugeſchrieben, und

12) ſein Zeitgenoſſe Hinkmar von Rheims, dieſer vollgültige Vertreter der canoniſtiſchen Gelehrſamkeit des 9ten Jahrhunderts, ſpricht ebenfalls ausdrücklich nur von 20 nicäniſchen Canonen [2]).

Man wird nicht läugnen, daß dieſe Zeugen für die Zahl zwanzig größtentheils ganz beſonders qualificirte ſind, Männer und Synoden (vgl. oben Nr. 4.), die in ihrer amtlichen Stellung die Wahrheit wiſſen konnten und wiſſen mußten; Hiſtoriker, welche dem Nicänum der Zeit nach nahe ſtehend, deſſen Geſchichte mit beſonderer Sorgfalt behandelten und die Quellen dazu auf's fleißigſte ſammelten; endlich Urkunden, theilweiſe von ſehr hohem Alter und unbezweifelter Aechtheit. Dazu kommt, daß, wenn die Synode von Nicäa je mehr als 20 Canonen gegeben hätte, dieſe doch weit eher in den kirchlichen Archiven von Rom, Con-

---

1) Vgl. *Ballerini* l. c. p. 512. Walter, Kirchenrecht, 10. Aufl. S. 171. Sie wurde edirt zu Madrid i. J. 1821.

2) *Justell* l. c. Praef. p. 9.

ſtantinopel und Alexandrien, als bei den Syrern und Arabern hätten vorhanden ſein müſſen.

Aber auch die zweite Reihe von Zeugen ſoll zu ihrem Rechte kommen, und ſchon Baronius [1]) und noch mehr der ſpaniſche Cardinal Aguirre [2]) haben dieſelben in Reihe und Ordnung geſtellt. Aber ihre Ausſagen ſind auch bereits von Natalis Alexander [3]), Ludovici [4]) u. A. entkräftet und iſt ſomit unſerer Unterſuchung tüchtig vorgearbeitet worden.

1) Das Nicänum, ſagt Aguirre erſtens, hat nach dem Zeugniß der Alten eine Verordnung über die Paſchafeier erlaſſen und Balſamon meldet (in ſ. Commentar zum erſten antioch. Canon), daß über dieſen Punkt ein Canon der erſten allgemeinen Synode vorhanden ſei. Es müſſe alſo ehemals, ſchließt Aguirre, mehr als unſere 20 nicäniſchen Canones gegeben haben. Allein fürs Erſte ſprechen die Alten nur von einer Verordnung, nicht von einem Canon des Nicänums über die Oſterfeier, und eine Verordnung darüber hat unſere Synode allerdings gegeben, wie noch jetzt das Synodaldekret (Socr. I, 9) ausweiſt; Balſamon aber ſagt gerade das Gegentheil von dem, was Aguirre behauptet, nämlich: *ἐν γȣ̃ν τοῖς κανόσι τῶν ἐν Νικαίᾳ πατέρων τȣ̃το ȣ̓χ εὕρηται, εἰς δὲ τὰ πρακτικὰ τῆς πρώτης συνόδȣ εὑρίσκεται* [5]), d. h. „in den Canonen der nicäniſchen Väter wird dieß nicht gefunden, wohl aber iſt es dort verhandelt worden.“ Aguirre benützte ſichtlich nicht den griechiſchen Text

1) Annales ad ann. 325. n. 156 sqq.

2) Collectio Concil. Hispan. T. I. Part. 1. Appar. Diss. 8.

3) *Nat. Alex.* hist. eccl. T. IV. p. 385 seqq. ed. Venet. 1778.

4) In der Praefatio zu *Ittig*, hist. Conc. Nic. 1712.

5) Bei *Beveridge* l. c. T. I. p. 430.

Balſamons, ſondern wahrſcheinlich die ungenaue lateiniſche Ueberſetzung Schelſtratens [1]). — Aber geſetzt auch, es wäre irgendwo von einem Spätern die Beſtimmung des Nicänums über die Oſterfeier als Canon citirt, ſo könnte dieſer leichtlich die Bedeutung von Vorſchrift im weitern Sinne haben, oder es könnte ſolche Angabe auf einem Mißverſtändniſſe der carthagiſchen Synode v. J. 419 beruhen, wo geſagt wurde, die Synode von Nicäa habe den antiquus canon über die Paſchafeier überliefert [2]), was in dieſem Zuſammenhange nichts anders heißt und heißen kann, als: die alte Paſcharegel ſei vom Nicänum feſtgehalten und den kommenden Geſchlechtern überliefert worden.

2) Aguirre ſagt zweitens, die Akten der Nicäner Synode ſeien alten Nachrichten zufolge ſehr umfaſſend geweſen, und dieß ſetze die Exiſtenz von mehr als 20 Canonen voraus. Allein α) wie wir ſahen, iſt es mehr zweifelhaft, ob bei der Nicäner Synode außer dem Symbolum, den Canones und dem Synodalſchreiben irgend etwas in den Akten niedergelegt worden ſei (ſ. oben S. 41 ff.); aber auch β) ſelbſt dann, wenn die Akten wirklich ſehr voluminös geweſen wären, würde dennoch für eine größere Anzahl von Canonen nichts folgen, indem z. B. die Akten des Epheſiniſchen Concils ſehr beträchtlich ſind und daſſelbe doch nur ſehr wenige Canones aufſtellte, nämlich ſechs. Selbſt wenn man ein paar Spezialdekrete des Epheſinums als Canonen betrachtet, ſind es deren nur acht.

3) Aguirre vermuthet weiter, die ausführlichen Akten des Nicänums ſeien von den Arianern verbrannt und von

1) Concil. Antioch. Antverp. 1681.

2) *Harduin*, T. I. p. 1428 n. 21. *Mansi*, T. IV. p. 415 in der Note.

ihnen abſichtlich 20 Canones übrig gelaſſen worden, damit man glaube, die Synode habe in der That nichts Weiteres beſchloſſen und verordnet. Schon Baronius (ad ann. 325, n. 62) hat eine ähnliche Vermuthung aufgeſtellt; allein α) Beweiſe für die angebliche That der Arianer liegen nirgends im Geringſten vor [1]), und β) iſt es auch nicht klar, warum die Arianer nicht lieber das Symbolum, ihren Hauptfeind, als die Canones vernichtet haben ſollten.

4) Daß die Synode drei Jahre lang gedauert, und darum in ſo langer Zeit wohl mehr als 20 Canones aufgeſtellt habe, bedarf kaum einer Widerlegung. Die Synode begann und endete i. J. 325 nach Chr., und nach ihrem Schluß feierte der Kaiſer ſeine Vicennalia, d. i. ſein zwanzigjähriges Regierungsjubiläum [2]). Was von einer dreijährigen Dauer der Synode geſprochen wird, iſt Fabel der ſpäteren Morgenländer; aber ſelbſt wenn ſie wirklich auch drei Jahre gedauert hätte, ſo würde doch auch hieraus eine größere Anzahl von Canonen noch nicht erſchloſſen werden dürfen.

5) Der fünfte Zeuge gegen die Zwanzigzahl ſoll Papſt Julius I. ſein, welcher in einem Briefe ſagt: „die Nicäner Biſchöfe hätten mit Recht geſtattet, daß die Beſchlüſſe einer Synode von einer ſpätern wieder geprüft werden dürften.“ Der fragliche Brief findet ſich unter den Werken des hl. Athanaſius [3]); daß aber die Nicäner Väter einen Canon in der erwähnten Sache erlaſſen hätten, ſagt er nicht;

1) Die Epistola Athanasii ad Marcum, welche von ſo etwas ſpricht, iſt ja entſchieden unächt. Vgl. oben S. 49.

2) Ueber die Dauer des Nicänums vergl. *Beverig.* l. c. T. II. Annotat. p. 43a.

3) Apologia contra Arianos c. 22. Opp. T. I, 1. p. 112. ed. Patav.

im Gegentheil iſt gemeint, die Nicäner hätten durch ihr Beiſpiel, durch ihr eigenes Benehmen die Prüfung älterer Synoden erlaubt, indem ſie die arianiſche Sache, obgleich ſie bereits zu Alexandrien entſchieden war, wiederum vornahmen.

6) Weiterhin berief ſich Papſt Leo d. Gr., als der Patriarch Flavian von Conſtantinopel gegen den Spruch der epheſiniſchen Räuberſynode nach Rom appellirt hatte, in ſeinem Briefe an Kaiſer Theodoſius d. Gr. (Ep. 24) auf einen Canon des Nicänums, der ſolche Appellationen geſtatte. Papſt Leo zeuge darum, meint Aguirre, für einen unter den 20 nicht mehr vorhandenen Canon. Allein es iſt klar, daß Leo hier denſelben Fehler, wie früher Zoſimus beging, und den ſardicenſiſchen Canon, durch ſeine Collectio irre geleitet, für einen nicäniſchen anſah. Vergl. oben S. 59 u. 63.

7) Mehr Schein hat es, wenn Baronius und Aguirre den h. Ambroſius gegen uns zeugen laſſen, welcher ſagt: Sed prius cognoscamus, non solum hoc Apostolum de episcopo et presbytero statuisse, set etiam Patres in concilio Nicaeno tractatus addidisse, neque Clericum quendam debere esse, qui secunda conjugia sortitus [1]). Allein fürs Erſte ſpricht Ambroſius, wie wir ſehen, nicht von einem Canon, ſondern von einem Traktat, den die Nicäner gefertigt hätten; aber auch ganz abgeſehen hievon haben die Mauriner Herausgeber bei der fraglichen Stelle die ganz richtige Bemerkung gemacht: wie Papſt Zoſimus einen ſardicenſiſchen Canon für nicäniſch hielt, ſo habe

1) Epist. ad Vercellensem episcopum. Opp. ed. Benedict. T. III. p. 1127.

Digitized by Google

wohl auch Ambroſius eine von einer andern Synode herrührende Verordnung de digamis non ordinandis in ſeiner Collectio der nicäniſchen angehängt gefunden, und ſo ſelbſt für nicäniſch gehalten.

8) Auch eine Aeußerung des hl. Hieronymus ſoll beweiſen, daß die Synode von Nicäa mehr als 20 Canones aufgeſtellt habe. In ſeiner Praefatio ad librum Judith [1]) ſagt er: Apud Hebraeos liber Judith inter agiographa legitur, cujus auctoritas ad roboranda illa, quae in contentionem veniunt, minus idonea judicatur... Sed quia hunc librum Synodus Nicaena in numero Sanctarum Scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae etc. Wenn man jedoch aus dieſen Worten nun folgern will, daß die nicäniſchen Väter einen Canon über die ächten bibliſchen Bücher aufgeſtellt hätten, ſo hat man dazu keine volle Berechtigung; im Gegentheil kann die Stelle gar wohl ſo verſtanden werden, daß die Nicäner Väter in irgend einer Verhandlung einmal das Buch Judith wie ein canoniſches citirt und gebraucht, ſomit faktiſch anerkannt haben. In ähnlicher Weiſe hat die Synode von Ephesus den Hebräerbrief autoriſirt, indem ſie die Anathematismen Cyrills gegen Neſtorius billigte, worin der Hebräerbrief als bibliſches Buch citirt iſt [2]). Daß wir aber in den vom Nicänum hinterlaſſenen wenigen Urkunden nirgends ein Citat aus dem Buche Judith finden, macht nichts zur Sache; denn es iſt gar wohl möglich, daß dieſe Berufung nur in einer mündlichen Verhandlung ſtatt hatte, und daß irgend ein Dritter, vielleicht ein

1) Opp. T. X. p. 39 ed. Migne. T. I. p. 1170 ed. BB.

2) Vgl. *Natal. Alex.* hist. eccl. l. c. p. 387[a].

Digitized by Google

Mitglied der Synode, in irgend einer Schrift dieſe Begebenheit erwähnte. Hieronymus ſagt darum nur legitur computasse, d. h. man leſe, daß die Nicäner Synode dieß gethan habe; hätte dieſelbe aber wirklich einen förmlichen Beſchluß über dieſen Punkt gefaßt, ſo wäre nicht erklärlich, wie ſpätere Kirchenväter, Gregor von Nazianz, Amphilochius u. a. das Buch Judith nicht unter die canoniſchen rechnen konnten. Ja Hieronymus ſelbſt bezweifelt anderwärts [1]) die Canonicität des Buches Judith, und hat alſo auf die obige Nachricht in Betreff des Nicänums ſelbſt keinen großen Werth gelegt.

9) Aguirre berief ſich weiter auch auf Auguſtin, welcher in ſeinem 213. Briefe (früher Ep. 110) ſagt: ſchon bei Lebzeiten des Valerius ſei er zu deſſen Mitbiſchof in Hippo erhoben worden, habe aber nicht gewußt, daß ſolches vom Nicäner Concilium verboten ſei. — Aguirre meint nun, unter den 20 Canonen habe keiner dieſen Inhalt; allein er irrt, denn Canon 8 enthält ausdrücklich das Verbot, auf welches Auguſtin anſpielt [2]).

10) Weiterhin ſoll Papſt Innocenz I. in ſeinem 23. Briefe [3]) ſagen: zu Nicäa ſei es verboten worden, Jemanden, der nach ſeiner Taufe Kriegsdienſte gethan habe, zum Prieſter zu weihen. Unter den 20 nicäniſchen Canonen findet ſich dieſe Verordnung nun allerdings nicht; allein fürs Erſte könnte man zweifeln, ob Innocenz wirklich

---

1) Epistola ad Furiam etc. ſagt er ſogar vom Buche Judith: si cui tamen placet volumen recipere. Opp. T. I. p. 559 ed. Migne; und Commentar. in Aggaeum cap. 1 v. 5. 6. p. 1394. T. VI. ed. Migne.

2) Dieſer Canon endet mit den Worten: ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν. *Mansi*, T. II. p. 672.

3) Bei *Mansi*, T. III. p. 1068 sq.

behaupte, daß, was er anführe, eine nicäniſche Vorſchrift ſei. Er ſagt nämlich: die nicäniſchen Regeln über die Ordination kennet ihr ſelbſt, tamen aliquam partem, quae de ordinationibus est provisa, inserendam putavi. Es fragt ſich, ob die aliqua pars ausſchließlich nur von einer nicäniſchen, und ob ſie nicht auch von einer andern kirchlichen Verordnung über dieſen Punkt verſtanden werden dürfe. Innocenz kommt noch zweimal auf das Verbot, Soldaten zu weihen, zu ſprechen, einmal in Ep. 43 (*Mansi* III, 1046), wo er des Nicänums dabei gar nicht erwähnt, und das anderemal Ep. I. c. 2 (*Mansi* III, 1033), wo zwar im Vorangegangenen und im Nachfolgenden der Nicäner Synode gedacht wird, bei der betreffenden Stelle aber nicht, denn das item iſt hier = secundo und will nicht ſagen, daß auch das zweite Kapitel dem Nicänum entnommen ſei. Doch wollen wir auf all dieß kein beſonderes Gewicht legen, denn auch angenommen, Innocenz habe das fragliche Verbot wirklich von der Nicäner Synode abgeleitet, ſo folgt daraus doch nicht, daß es mehr als 20 nicäniſche Canonen gegeben habe, denn die von jenem Papſte angeführten Worte gehören einer Turiner Synode an, wie ſchon Labbe zeigte [1]), und Innocenz hat alſo einen ähnlichen Irrthum, wie ſein Vorgänger Zoſimus begangen.

11) Aguirre weist darauf hin, daß Gelaſius von Cyzikus außer den 20 Canonen noch 9 Conſtitutionen anführe [2]) und am Schluß von lib. II. c. 29 ausdrücklich ſage: die Biſchöfe von Nicäa hätten verſchiedene ſolche **διατυπώσεις** aufgeſtellt. Dieſe Conſtitutionen ſind jedoch

---

1) *Mansi*, T. III. p. 1069 ad marg.
2) Lib. II. c. 30.

dogmatiſchen Inhalts (λόγος διδασκαλικὸς) und durchaus keine *Canones*, würden alſo ſchon deßhalb gegen die Zwanzigzahl nichts beweiſen; aber, und das iſt die Hauptſache, dieſelben ſind ganz zweifellos unächt, keiner der Alten kennt ſie und keiner der Neuern hat ſie zu vertheidigen übernommen; ja die Meiſten übergehen ſie ganz mit Stillſchweigen, ſelbſt Tillemont und Orſi, und wer ihrer erwähnt, erklärt ſie für unächt [1].

12) Mit vollem Unrecht berufen ſich Baronius und Aguirre ferner auf den griechiſchen Kirchenhiſtoriker Sokrates, als ob dieſer (III, 20) ſage: das Nicänum habe befohlen, in der Doxologie die Worte: „*Ehre ſei dem Vater und dem Sohne*“ zu gebrauchen, um die Gleichheit beider anzuzeigen, während die Arianer die Formel: „*dem Vater durch den Sohn*“ anwendeten. Allein Sokrates ſagt in der angeführten Stelle nur das, daß in Antiochien die eine Partei dieſe, die andere jene Formel gebrauchte, und daß der arianiſche Biſchof Leontius diejenigen hinderte, welche nach der παράδοσις der Nicäner Synode Gott Loblieder ſangen, d. h. die der nicäniſchen Lehre gemäße Formel gebrauchten. Daß Sokrates nicht mehr, namentlich nicht das ſage, was ihm Baronius und Aguirre unterſchieben, nahm auch Valois in ſeiner Ueberſetzung dieſer Stelle an [2]. Bekannt iſt, daß die Kirchen-

---

1) So *Ittig*, hist. Concil. Nic. §. 68 und die Annotat. dazu. *Fuchs*, Bibliothek der Kirchenverſamml. Lpzig 1780. Bd. I. S. 438. Die zweite der fraglichen Diatypoſen iſt wahrſcheinlich gegen die Euchiten gerichtet, alſo nothwendig *nachnicäniſch*; über die fünfte Diatypoſe aber (über das heil. Abendmahl) hat Dorſcheus eine beſondere Diſſertation geſchrieben.

2) Vgl. *Ludovici* Praef. ad *Ittig*, hist. Conc. Nic.

väter vor der arianiſchen Häreſie in der doxologiſchen Formel öfter wechſelten und bald „durch den Sohn“, bald „und dem Sohne“ ſagten. Weil aber die Arianer zur Verhüllung ihrer häretiſchen Geſinnung beharrlich das „und“ vermieden und „durch“ gebrauchten, ſo vermieden im Gegenſatz die Orthodoxen von nun an die Formel „durch“; aber eine allgemeine Synodalverordnung hierüber lag ſicherlich nicht vor, ſonſt hätten nicht orthodoxe Biſchöfe noch viel ſpäter ſich die Formel „durch“ erlaubt [1]).

13) Papſt Leo I. berief ſich wiederholt auf die Nicäner Synode, um zu beweiſen, daß der Patriarch von Conſtantinopel ſich mit Unrecht den Rang vor dem von Alexandrien und Antiochien anmaße [2]). Auch hierin will Aguirre eine Hinweiſung auf einen unter den zwanzig nicht mehr vorhandenen nicäniſchen Canon erblicken. Aber ſicherlich hatte Leo nur unſeren ſechsten nicäniſchen Canon vor Augen, welcher den Biſchöfen von Alexandrien und Antiochien ihre Rechte beſtätigt, alſo damit zugleich implicite verbietet, einen andern Biſchof ihnen vorzuſetzen.

14) Auch das zweite Concil von Arles ums Jahr 452 (can. 24) zeugt nicht gegen die Zwanzigzahl, wenn es ſagt: magna Synodus antea constituit, daß diejenigen, welche Andern grobe Verbrechen fälſchlich nachſagen, bis an ihr Lebensende von der Communion ausgeſchloſſen ſein ſollen [3]). Allerdings hat, wie Aguirre bemerkt, keiner unter unſern

---

1) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Thl. 1. S. 426 f. *Ittig* l. c. §. 51.

2) Epp. 104. 105. 106. ed. Ballerin. et Migne T. I.; Epp. 78. 79. 80 ed. Quesnel. (alias 53. 54. 55).

3) *Harduin*, T. II. p. 775.

zwanzig nicäniſchen Canonen ſolchen Inhalt, aber das zweite Concil von Arles meint mit dem Ausdruck magna Synodus nicht die Nicäner, ſondern die erſte arelatenſiſche Synode, und zwar ihren Canon 14 [1]).

15) Aguirre führt weiter die Synode von Epheſus, Actio VII an [2]), welche ſich auf einen Nicäner Beſchluß berufen habe, um der Kirche von Cypern ihre Unabhängigkeit von Antiochien zu ſichern. Hierüber aber, meint Aguirre, ſtehe in den 20 Canonen nichts. Allein die epheſiniſche Synode gibt ſelbſt deutlich an, wie ſie es meine, indem ſie ſagt: „der Canon der Väter von Nicäa bewahre jeder Kirche ihren bisherigen Rang“, und dieß thut allerdings unſer ſechster nicäniſcher Canon.

16) Auf einen unter den 20 nicht befindlichen Canon von Nicäa ſoll ferner Biſchof Attikus von Conſtantinopel (Sec. V.) hinweiſen, indem er in einem Briefe die Form ausführlich beſchrieb, welche nach einer Verordnung des Nicänums die literae formatae haben ſollten [3]). Allein das Schreiben, das ſeinen Namen trägt, war dem ganzen Alterthum unbekannt, tauchte erſt im Mittelalter auf, iſt entſchieden unächt und eine pſeudoiſidorianiſche Waare [4]). Allein ſelbſt wenn es auch ächt wäre, wofür es Baronius hält (ad ann. 325. n. 162 sq.), würde es doch nach deſſen eigenem Geſtändniß gegen die Zwanzigzahl ſprechen, indem Baronius glaubt, die Väter zu Nicäa hätten nur in aller Stille, damit der ganze Zweck nicht verfehlt werde, ſich

1) Vgl. *Ludovici* Praef. ad *Illig* l. c.

2) *Mansi* T. IV. p. 1468. *Harduin* T. I. p. 1620.

3) *Harduin* T. V. p. 1453.

4) *Tillemont*, Mémoires, T. VI. p. 288b.

Digitized by Google

über die Form der literae formatae verabredet, aber keinen eigentlichen Canon darüber gegeben [1]).

17) Auch der letzte Zeuge Aguirre's iſt nicht beweiskräftig, nämlich die Aeußerung des hl. Baſilius [2]): die Nicäner Synode habe Verordnungen gegeben zur Züchtigung der Schuldigen und zur Vermeidung künftiger Fehler. Es folgt nämlich hieraus keineswegs, daß die Synode noch mehr als unſere 20 Canones erlaſſen haben müſſe, indem Baſilius gar wohl ſchon in Beziehung auf dieſe jene allgemeine Schilderung entwerfen konnte [3]).

Andere noch minder wichtige Einwürfe gegen die Zwanzigzahl, welche Aguirre nicht mehr wiederholte, können auch wir übergehen, zumal wenn wir in Betreff ihrer auf Natalis Alexander, der auch ſie widerlegte, verweiſen [4]), und erlauben uns darum nur noch folgende zwei Bemerkungen:

1) Das dritte Concil von Carthago hat in c. 48 nicht in Betreff des Satzes, daß man nüchtern das h. Opfer darbringen müſſe, ſich auf einen nicäniſchen Traktat oder Canon berufen [5]). Ein ſolcher iſt allerdings nicht vorhanden, und die Carthager Synode ſtellt c. 29, wo ſie ex professo von dem nüchternen Empfang des hl. Abendmahls redet, ihre Forderung in dieſem Punkt noch ganz abſolut hin, ohne alle Beziehung auf das Nicänum. Wenn ſie aber in c. 48 vom Nicänum ſpricht, ſo beruft ſie ſich hierauf nicht wegen des Abendmahls, ſondern wegen der Ordination

1) Vgl. *Natal. Alex.* l. c. p. 387.
2) Ep. 125. n. 3. T. III. p. 216 ed. BB.
3) Vgl. *Ludovici* Praef. ad *Ittig* l. c.
4) *Natal. Alex.* l. c. p. 387 sqq.
5) *Harduin* T. I. p. 968. *Mansi* T. III. p. 891.

Digitized by Google

und hierüber hat die Nicäner Synode allerdings einen Canon gegeben. So deutet ſchon Natalis Alexander (l. c. p. 387) die Stelle der Carthager Synode ganz richtig, während Balſamon und Zonaras ſie anders interpretiren [1]).

2) Wenn endlich Pſeudoiſidor gehört haben will, die Orientalen beſäßen eine große Aktenſammlung des Nicänums, größer als die 4 Evangelien, ſo war damit vielleicht entweder das Werk des Gelaſius von Cyzikus über die Geſchichte der Synode von Nicäa gemeint, oder er hat von den uns bereits bekannten arabiſchen Sammlungen durch Hörenſagen Kunde erhalten [2]).

Haben wir aus alle dem das Reſultat gewonnen, daß es niemals mehr als 20 nicäniſche Canones gegeben habe, ſo müſſen wir nunmehr unſere Aufmerkſamkeit in Kürze noch einigen angeblich nicäniſchen Aktenſtücken zuwenden, und es ſind dieß zunächſt die Diſputationen zwiſchen heidniſchen Philoſophen und einzelnen Mitgliedern der Synode. Schon Rufin und Sozomenus, der dem erſteren ſichtlich nachſchrieb, ſprechen von heidniſchen Philoſophen, welche bei der Synode von Nicäa und ihren Conferenzen ſich eingefunden hätten, theils um das Chriſtenthum näher kennen zu lernen, theils um ihre dialektiſche Kunſt gegen daſſelbe zu erproben [3]). Viel unwahrſcheinlicher iſt noch, was Gelaſius berichtet, Arius habe dieſe heidniſchen Philoſophen mitgebracht, um ſich von ihnen in ſeinen Diſputationen unterſtützen zu laſſen [4]);

---

1) Bei *Beverig* l. c. T. I. p. 573.

2) Vgl. oben S. 43 u. 49 ff.

3) *Rufin.* l. c. I, 3. (alias X, 3). *Sozom.* I, 18.

4) *Gelasius* II, 12. bei *Mansi* II, 825.

Digitized by Google

auch theilt jener in ganz unverhältnißmäßiger Ausführlichkeit (p. 829—875) die angeblichen Debatten zwiſchen dem arianiſirenden heidniſchen Philoſophen Phädo und den Biſchöfen Euſtathius von Antiochien, Oſius von Corduba, Euſebius von Cäſarea u. a. mit, deren Reſultat die Bekehrung des Philoſophen geweſen ſein ſoll. Schon Valois bemerkte [1]), daß dieſe ganze Erzählung höchſt fabelhaft ſei; aber auch das, was Rufinus über dieſe Philoſophen berichtet, lautet höchſt ſonderbar. Einer dieſer Philoſophen nämlich habe auch von den gewandteſten unter den Chriſten nicht beſiegt werden können, und ſei allen Gegenbeweiſen immer wie eine Schlange entſchlüpft. Zuletzt trat ein Confeſſor, ein ganz einfacher und ungelehrter Mann auf und ſprach: „Im Namen Jeſu Chriſti höre, o Philoſoph, die Wahrheit. Es iſt ein Gott, der Himmel und Erde erſchaffen, den Menſchen aus Lehm gebildet und ihm eine Seele gegeben hat. Alles Sichtbare und Unſichtbare hat er durch die Kraft ſeines Wortes geſchaffen. Dieſes Wort, das wir den Sohn nennen, erbarmte ſich der menſchlichen Irrthümer, ward aus einer Jungfrau geboren, befreite uns durch ſein Leiden und ſeinen Tod von dem ewigen Tode, und verlieh uns durch ſeine Auferſtehung das ewige Leben. Ihn erwarten wir dereinſt als Richter aller unſerer Thaten. Glaubſt du das, o Philoſoph?“ Wunderſam erſchüttert konnte dieſer nichts mehr entgegnen und ſprach: „ja es ſcheint mir ſo und nichts iſt wahr, als was du geſagt haſt.“ Darauf der Greis: „wenn du ſo glaubeſt, ſo ſtehe auf und folge mir zu dem Herrn und empfange das Siegel ſeines Glaubens.“ Und der Philoſoph wandte ſich an

---

1) Annotat. ad *Socrat.* hist. eccl. I, 8.

Digitized by Google

ſeine Schüler und Zuhörer, ermahnte auch ſie zum Glauben an Chriſtus, folgte dem Greis und wurde ein Mitglied der hl. Kirche [1]). — Nach Rufin haben auch Sozomenus (I, 18) und Gelaſius (II, 13) daſſelbe erzählt, und wenn auch Sokrates (I, 8) dieſen Vorfall der Hauptſache nach anführt, ſo ſchweigt er doch gerade davon, daß es heidniſche Philoſophen waren, die ſich an jenen Conferenzen betheiligten; vielmehr ſcheinen ſeine Worte eher auf chriſtliche Dialektiker, welche für Arius Partei nahmen, hinweiſen zu wollen.

Ein Seitenſtück zu dieſer Diſputation bildet jene andere, welche ebenfalls zu Nicäa zwiſchen Athanaſius und Arius ſoll ſtattgefunden haben. Schon der berühmte Tübinger Gelehrte Martin Cruſius berichtete, daß in der Bibliothek des griechiſchen Fürſten Jakob Marmoretas mehrere dialektiſche Reden aufbewahrt ſeien, welche Athanaſius in Kaiſer Conſtantins Gegenwart zu Nicäa gegen Arius gehalten habe. Wahrſcheinlich iſt jedoch damit, wie die Mauriner Herausgeber vermuthen, nichts anderes gemeint, als die in vielen alten Handſchriften mit verſchiedenen Modificationen exiſtirende Disputatio S. Athanasii contra Arium, welche in den meiſten Ausgaben der Werke dieſes Kirchenvaters aufgenommen, aber ſchon lange, ſchon von Feckmann in der Commeliniſchen Ausgabe, noch mehr von den Maurinern als unächt erwieſen worden iſt [2]).

Bei der Frage nach den nicäniſchen Synodalakten kommen endlich noch die Unterſchriften der auf dem Concil anweſend geweſenen Biſchöfe zur Sprache. Zur

1) *Rufin*, l. c. c. 3.

2) Admonitio in Disput. contra Arium. Opp. T. II. p. 157 und Praef. p. III. IV et VI ed. Patav.

Digitized by Google

Zeit des hl. Epiphanius (ums Jahr 400) waren noch, wie es ſcheint, die Unterſchriften aller zu Nicäa verſammelten Biſchöfe vorhanden [1]); auf uns aber ſind nur verſtümmelte und vielfach durch Fehler (der Abſchreiber) entſtellte, zudem unter einander ſelbſt oft abweichende Exemplare dieſer Unterſchriften gekommen, welche die Namen von nur 224 Biſchöfen und Chorepiscopen enthalten. Zudem fehlen in dieſen Verzeichniſſen auch die Namen mancher Biſchöfe, deren Anweſenheit zu Nicäa anderwärts her bekannt iſt, z. B. Jakob von Niſibis, Spiridion ꝛc.; ſelbſt der Name des Marcellus von Ancyra fehlt, und es ſteht dafür Pancharius von Ancyra [2]).

Mancher ſolcher Fehler im Einzelnen unerachtet haben dieſe Liſten dennoch gerechten Anſpruch auf Glaubwürdigkeit. Daß ſie nur mehr lateiniſch vorhanden ſind, kann ihnen hiebei nicht ſchaden, denn ſie tragen den Charakter von Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen unverkennbar an ſich. Noch mehr ſpricht für ihr Alter der Umſtand, daß die Synodalmitglieder darin nach Provinzen zuſammengeſtellt ſind, denn eben dieſe Weiſe wurde auch auf andern alten Synoden, z. B. zu Arles und Chalcedon eingehalten. Am wichtigſten jedoch iſt, daß die in unſern Liſten genannten Provinzen ganz mit der bürgerlichen Provinzialeintheilung zur Zeit des Nicänums zuſammenſtimmen, und namentlich jene Provinzen, welche erſt ſpäter circumſcribirt wurden, auch in unſeren Liſten noch nicht erſcheinen. Im Gegentheile werden hier die Biſchöfe ſolcher Länder (z. B. Euphrateſia, Osroene) ganz richtig noch den frühern Provinzen

1) *Epiphan.* haeres. 69, 11.

2) Dieſe Liſten ſind in allen guten Conciliensammlungen abgedruckt, z. B. bei *Mansi* T. II. p. 692 sqq.

zugewieſen. Es haben darum die Ballerini mit Recht die nicäniſchen Unterſchriftsliſten gegen einzelne Einwendungen Tillemont's vertheidigt [1]).

Eine andere Liſte gab Selden aus dem Arabiſchen heraus [2]), welche allerdings 318 Perſonen aufzählt, aber darunter mehrere Prieſter und öfters mehrere Biſchöfe für eine und dieſelbe Stadt, ſo daß ſchon Labbeus [3]) und Tillemont (l. c.) dieſes Verzeichniß entſchieden für unächt erklärt haben. Eine andere kurze Liſte, welche Labbe und nach ihm Manſi mittheilt, gehört gar nicht der Nicäner, ſondern der ſechsten allgemeinen Synode an [4]). Die kürzeſten Unterſchriften gibt endlich Gelaſius von Cyzikus, welcher nur wenige Biſchöfe namentlich aufführt, und dieſe ſtets für ganze Kirchenprovinzen zugleich unterſchreiben läßt [5]).

1) *Ballerini*, de antiq. collect. etc. l. c. p. 254 sqq.
2) *Tillemont* l. c. p. 355b.
3) Bei *Mansi*, T. II. p. 696 unten.
4) *Mansi*, T. II. p. 697 und 696 Note.
5) *Gelas.* lib. II. c. 27 et 36 bei *Mansi*, T. 882 et 927.

Hefele.

Digitized by Google

3.

Johannes Mantagunenſis über Zauberei.

Johannes, der Mantagunier (Mantagunenſis), einer der berühmteſten Schüler des hl. Mesrop, war Patriarch von Armenien in den Jahren 480 bis 487 n. Chr. und leitete in dieſer unruhigen, ſtürmiſchen Zeit die armeniſche Kirche auf eine muſterhafte Weiſe, mit Einſicht und Eifer, ſo daß er von den einheimiſchen Geſchichtſchreibern den vorzüglichſten Patriarchen beigezählt wird. Ungeachtet der vielen und ſchwierigen Geſchäfte aber, die ihm ſein oberſtes Hirtenamt, zumal während des Krieges zwiſchen Armenien und Perſien, verurſachte, war er doch auch noch als Schriftſteller thätig. Er verfaßte eine Anzahl Homilien, z. B. über das Bekenntniß der Sünden, über die Buße, das Faſten, die Erhörung und Nichterhörung des Gebetes, die Barmherzigkeit gegen die Armen, die Tröſtung der Leidenden, das beſchauliche Leben der Prieſter ꝛc.; außerdem mehrere Gebete, die zum Theil in's armeniſche Brevier aufgenommen wurden, eine kleine Abhandlung über die Dreieinigkeit und die Geburt Chriſti, und Anderes. Namentlich findet ſich unter ſeinen Schriften auch ein „Brief“ (wohl ein patriarchaliſches Rundſchreiben) über Zauberei und Wahrſagerei, der uns in doppelter Hinſicht beachtenswerth ſcheint, einmal wegen der eigenthümlichen

Digitized by Google

Art und Weiſe, wie der Patriarch dieſen Gegenſtand beſpricht, und dann noch mehr, weil ſich aus ihm einiger Maaßen erſehen läßt, welche verkehrte Vorſtellungen und Gebräuche, Ueberbleibſel des noch nachwirkenden Heidenthums, damals der Reinheit der chriſtlichen Lehre und Sitte in Armenien Gefahr drohten. Es ſchien daher der Mühe werth, denſelben im Nachfolgenden möglichſt mit den eigenen Worten des Verfaſſers und nur etwaiger Weglaſſung von Nebendingen mitzutheilen, und der Ueberſetzung des armeniſchen Textes einige Erläuterungen beizufügen. Wir benützen dabei die Venediger Ausgabe der Werke des Johannes Mantagunenſis v. J. 1836. Er beginnt:

„Möchte Jemand mein Haupt zu einem Waſſerbecken und meine Augen zu reichlichen Thränenbächen machen, daß ich bitterlich beweinte Tag und Nacht unſere unaufhörlichen Sünden; denn es iſt verſchwunden der Fromme von der Erde und kein Gerechter iſt mehr unter den Menſchen [1]), und vollgeworden iſt unſer Land (von Zauberei) wie in der Vorzeit [2]), und wir haben uns gebeugt und gefügt zum Gehorſam Satans mit ganzem Herzen. Mit der Zunge verſichern wir zwar, Gott zu kennen, aber mit den Werken verläugnen wir ihn. Gott ſagt: „Du ſollſt den Herrn deinen Gott lieben mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit all deiner Kraft“ [3]). Mit ganzer Seele heißt es, das iſt: Du ſollſt ihn allein verehren und anrufen als den Herrn und Schöpfer deiner Seele; mit aller Kraft, das iſt: Du ſollſt die Kraft deiner Seele vor

1) Mich. 7, 2.
2) Jeſ. 2, 6.
3) Deut. 6, 5.

allem auf Gebet und geiſtige Uebungen richten; mit ganzem Herzen, das iſt: Du ſollſt nicht zum Hauſe der Heiden und zu den Verſammlungen der Martyrer, nicht zu Götzentempeln und Kirchen, nicht zum Schickſal und zur Gnade, nicht zum Kreuz und zur Vorherbeſtimmung [1]), nicht zu den Zauberern und den Prieſtern, nicht zu Gebeten und Amuletbündeln [2]) dich wenden, nicht mit der Zunge be-

1) Ueber Schickſal und Vorherbeſtimmung und die unabänderlichen Decreta verbreitet ſich der Patr. unten etwas weiter.

2) Unter Amulet verſteht der Patriarch, wie dieß auch ſonſt gewöhnlich der Fall iſt, ein Schutzmittel gegen was immer für Gefahren und Unfälle. Darauf bezieht ſich auch ſchon der armeniſche Name Paharan (auch Pahapan, von pahel, beſchirmen, bewahren). Den Namen Amulet hält Hammer (Fundgruben des Orients. IV. 155 f.) für einerlei mit dem arabiſchen hamalet (حمالة von حمل tragen), andere aber leiten ihn von amoliri ab (ſ. v. a. quod amolitur malum). Letzteres darf ſchwerlich geradezu verworfen werden, da ſchon Plinius amuleta erwähnt, bei denen an ein Tragen oder Mitſichnehmen nicht gedacht werden kann (Inter amuleta est, editae quemque urinae inspuere. H. N. XXVIII. 7.), wenn gleich dieſes allerdings das Gewöhnliche war. Sie wurden auf die mannigfaltigſte Weiſe und aus den verſchiedenſten Stoffen verfertigt, am gewöhnlichſten ſcheinen gewiſſe Schriftzüge und gewiſſe magiſche Wörter und Formeln angewendet worden zu ſein. Bekannte Amulete dieſer Art waren die *Ἐφέσια γράμματα*, von deren Wirkſamkeit die alten Wunderdinge berichten. Es waren räthſelhafte Worte, die Heſychius in ſeinem Lexicon ſo angiebt: *Ἐφέσια γράμματα ἦν μὲν πάλαι ταῦτα ς. ὕστερον δὲ προσέθεσάν τινες ἀπατεῶνες μὲν ἄλλα· φασὶ δὲ τῶν πρώτων τὰ ὀνόματα τάδε· ἄσκι, κατάσκι, αἶξ, τέτραξ, δαμναμενεύς, αἴσιον· δηλοῖ δὲ τὸ μὲν ἄσκι σκότος, τὸ δὲ κατάσκι φῶς, τὸ δὲ αἶξ αὐτος, δαμναμενεὺς δὲ ἥλιος, αἴσιον δὲ ἀληθές. ταῦτα ἐν ἱερά ἐστι καὶ ἅγια* (cf. A. van Dale, de origine et progressu idololatriae etc. Amstelod. 1696. p. 525 sq.). Euſtathius verſichert in ſeinen Scholien zum letzten Geſang der Odyſſee, ſie ſeien der epheſiniſchen Diana an die Krone, den Gürtel und die Füße geſchrieben geweſen und bemerkt, ein Epheſier, der ſie bei den olympiſchen Spielen gebraucht, habe von einem Mileſier nicht beſiegt werden können, bis ihm dieſelben ſeien abgenommen worden, wo-

kennen und im Herzen nicht glauben, nicht mit dem Herzen glauben und mit der Zunge verläugnen, nicht mit den Worten Gott ehren und mit den Werken ihn erzürnen, nicht mit Glauben ihn preiſen und mit Thaten ihn beleidigen, ſondern mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit aller Kraft und allen Neigungen des Herzens Gott lieben und als Chriſt am Namen Chriſti Theil nehmen.“

Aus dieſem Eingang iſt ſchon erſichtlich, daß der Patriarch die Sache an der Wurzel faßt, und die dämoniſche Zauberei als factiſche und praktiſche, wenn auch in manchen Fällen noch nicht zum klaren Bewußtſein gekommene, Apoſtaſie betrachtet und behandelt, wie es auch ſchon im „Caput Episcopi“ heißt: — qui talia et his similia credit, fidem perdit; et qui fidem rectam in Domino non habet, hic non est ejus, sed illius, in quem credit, id est, diaboli (Causa 26. q. 5. c. 12). Eine andere Art von Zauberei aber, als die dämoniſche, kennt er nicht, wie denn auch in der That die ſogenannte natürliche Magie den Namen Zauberei und Magie ſtreng genommen nicht

rauf er ſeinem Gegner dreißigmal unterlegen ſei. In gleicher Weiſe wurden ohne Zweifel auch die ſogenannten Δελφικὰ παραγγέλματα, deren Clemens Alexandrinus gedenkt (Strom. V. 8.), als Zaubermittel und Amulete gebraucht, wenn gleich Clemens es nicht ausdrücklich ſagt, ſo wie er auch in Betreff der Ἐφέσια γράμματα eines zauberiſchen Gebrauches nicht gedenkt und nur die Verſicherung des Pythagoräers Androcydes anführt, daß ſie eine ſymboliſche Bedeutung haben (l. c.). Von anderartigen Amuleten wird nachher noch das eine und andere berührt werden. Der Glaube an dieſelben war ſchon im Alterthum nicht bloß dem gemeinen Volke eigen, ſondern kam auch in den höhern Ständen vor. Perikles z. B. zeigte auf ſeinem Todbette einem ſeiner Freunde ein Amulet (περίαπτον), „welches ihm die Weiber an den Hals gehängt“ (cf. Plutarchi Pericles. c. 38).

Digitized by Google

verdient. Indeſſen faßt er den Ausdruck Hmaik (Zauberei) im weiteren Sinne, ſo daß er auch die verſchiedenen Arten von magiſcher Wahrſagerei darunter begreift und daher im Folgenden die verſchiedenen dießfallſigen Bezeichnungsweiſen nicht überall genau auseinanderhält, ſondern auch mit einander verwechſelt. Nachdem er den apoſtatiſchen Charakter der Zauberei zunächſt nur angedeutet, ſucht er ſofort zu beweiſen, daß Zauberer, und die ſich an ſie wenden, des chriſtlichen Namens wirklich nicht mehr werth und in der That vom chriſtlichen Glauben abtrünnig geworden ſeien, indem er fortfährt:

„Aber wenn du mit der Zunge Gott den Schöpfer nennſt, den Geber und Retter und Lebenſpender, den Herrn über Tod und Leben, und im Herzen und in der Seele von den Zauberern und Beſchwörern und Wahrſagern und Schwarzkünſtlern, von Zeichendeutereien und Zauberſprüchen dich gefangen nehmen laſſeſt; ſo ziemt es ſich nicht mehr, dich einen Chriſten zu nennen, denn du haſt dich entfernt und erniedrigt unter das Joch Satans, haſt verlaſſen deinen Schöpfer und Lebengeber, und dem Satan dich überantwortet. Denn wenn du in Wahrheit glaubteſt, daß Gott der Schöpfer iſt von Allem, ſo müßteſt du auch überzeugt ſein, daß der Schöpfer allein die Macht hat, zu beleben und zu tödten, zu ſchlagen und zu heilen. Und wer könnte mit dieſem Glauben den Wahrſagern nahen, die nicht einmal ſich ſelbſt geſund machen und vor dem Tode bewahren können? Oder kannſt du etwa einen Zauberer zeigen, der ſchmerzlos und unſterblich geworden wäre? Wenn du aber ſagſt: Ich gehe nicht zu dem Wahrſager, ſondern er iſt ein Arzt und zum Arzte gehe ich; ſo beſteht das Geſchäft des Arztes darin, zu brennen und zu ſchneiden, Blut ab-

zulaſſen und ſchmerzliche Heilmittel anzuwenden, nicht aber Amulete zu machen und ſataniſches Geplapper zu plappern, oder Salz und Kohlen, rothen Faden, Eiſen und Waſſer zu nehmen und zauberiſche Halsſchnüre zu verfertigen, oder Jemanden Amulete anzuhängen, oder aus Beinen von Fiſchen und kriechenden Thieren Talisman-Päckchen zu machen und an die Hand, oder an das Aug, oder an den Hals zu binden“ [1]).

---

1) Unter dem ſataniſchen Geplapper (satanajagan barbantschs) ſind hier offenbar die häufig ſinnloſen Worte und Formeln gemeint, durch deren bloßes Ausſprechen man körperliche Uebel heben und Gefahren abwenden zu können glaubte. Dieſer Glaube findet ſich, wie der an die Amulete, im Alterthum nicht bloß beim Volke, ſondern häufig auch bei den höhern Ständen. So ſagt z. B. Plinius: Attalus affirmat, scorpione viso, si quis dicat DUO, cohiberi, nec vibrare ictus (H. N. XXVIII. 5.). Und bald darauf bemerkt er: Carmina quaedam exstant contra grandines, contraque morborum genera, contraque ambusta, quaedam etiam experta; sed prodendo obstat ingens verecundia in tanta animorum verietate. So ſprach Varro, um das Hüftweh zu heilen, bloß die Worte: sista, pista, kista, Xista; und Cato zur Hebung der Zahnſchmerzen: Anasaga, anasaga, anasaga (cf. A. van Dale, de origine et progressu idololatriae etc. Amstelod. 1696. p. 512). Auch Marcellus Empiricus behauptet, durch bloßes Ausſprechen der Silben: sicucuma, cucuma, ucuma, cuma, uma, ma, a alles Blutfließen hemmen zu können (van Dale, l. c. p. 513). Aehnliches kommt ſchon im Talmud vor; im Tractat Pesachim heißt es, man ſolle in den Mittwoch- und Sabath-Nächten kein Waſſer trinken, um nicht von den Dämonen geplagt zu werden; für den Fall aber, daß man ſich durch großen Durſt dazu genöthigt ſehe, ſolle man vor dem Trinken zur Verhütung dämoniſcher Einflüſſe, über das Waſſer ausſprechen entweder: „Meine Mutter hat zu mir geſagt: Hüte dich vor dem שברירי, ברירי, רירי, רי (Schabriri, briri, riri, ri), mich dürſtet nach Waſſer in weißen Bechern“; oder: „לול שפן אנגרון אגרדפין (Lul schaphan anigron agardephon (nach Jarchi Zauberwörter)), zwiſchen Sternen ſitze ich, zwiſchen Mageren und Fetten gehe ich“; oder auch die ſieben Stimmen, welche David geſprochen Pſ. 29, 3 ff. (fol. 112, a). Auch die Zigeuner wollen durch gewiſſe

Digitized by Google

Es iſt hier augenfällig der richtige Geſichtspunkt feſtgehalten. Die Heilmittel körperlicher Leiden und Gebrechen ſind entweder natürliche oder nicht-natürliche, und letztere können nur entweder Gnadenwirkungen ſein, die aus dem guten Reiche kommen, oder aber Einflüſſe, die dem finſteren Reiche entſtammen. Wer nun in was immer für Krank-

---

Sprüche das Blut ſtillen und ſich feſt machen können (Görres, chriſtliche Myſtik. Bd. IV. Abth. II. S. 77). Selbſt die ars notoria, paulina et angelica gehören in gewiſſem Betrachte hieher, ſofern es nämlich darauf ankommt, ſich durch gewiſſe Gebete und Uebungen an beſtimmten Tagen ſchnell und ohne alle Mühe eine ungemeine höhere Einſicht und Weisheit zu verſchaffen (cf. Del-Rio, disquisitiones magicae L. III. P. II. quaest. IV. sect. II. — Brognoli Alexicacon I. 218). Daß ſodann die hier erwähnten Gegenſtände von jeher auf verſchiedene Weiſe zu Zaubereien gebraucht wurden, iſt bekannt. Das Salz zwar wird weniger genannt, bei den Gelagen auf den Herenſabbathen pflegt es zu fehlen (Del-Rio, l. c. L. II. q. XII.), doch wird es mitunter auch als magiſches Mittel zur Verhütung oder Abwehr dämoniſcher Einflüſſe erwähnt (Del-Rio, l. IV. c. 2. sect. 1. q. 1.). Rothe Schnüre und Bänder pflegte man vor Zeiten beſonders in Schleſien und Mähren an die Zäume und Sättel der Pferde zu binden, um ſich gegen Zaubereien zu ſchützen (Brognoli Alexicacon II. 62). Eiſerne Ringe trugen die Trallianer als Schutzmittel gegen Kolik (Brogn. l. c. p. 83), und der Magneteiſenſtein wird von den Zigeunern als ein vielartig wirkendes Zaubermittel gebraucht (Görres a. a. O.). Von zauberiſcher Verwendung des Waſſers kennt auch Del-Rio Beiſpiele (L. III. P. I. q. 3. sect. 5.), und daß Hydroſcopie und Hydromantie getrieben wurde, iſt bekannt. Gebeine und Knochen wurden häufig zu zauberiſchen Zwecken und Amuleten gebraucht. Schon Auguſtin kennt Fingerringe aus Straußknochen als Zaubermittel (de struthionum ossibus ansulae in digitis. De doctrina christiana II. 21.), und Del-Rio beſchreibt ein Zauberpäckchen von angeblich ſchrecklicher Wirkung, in welchem ſich auch ossa serpentum et aliorum animalium befanden (l. c.), und Brognoli ſagt: Huc spectat, quod fertur de alicorno, quem gestantes apud se, antiqui dicebant, vel bibentes in scifis ex illo cornu factis eo die praeservari a quacunque specie aegritudinis, eique non posse nocere ignem, ferrum, venenum, nec aliquod adversum (Alexicacon. II. 82).

Digitized by Google

heitsfällen von natürlichen Heilmitteln nichts hofft und keinen Gebrauch machen mag, ſofort aber nicht im guten Reiche Hülfe ſucht, ſondern an das dämoniſche Gebiet ſich wendet, ſetzt ebendamit ſein Vertrauen nicht auf Gott, ſondern auf die dämoniſchen Mächte der Finſterniß, und bethätigt in demſelben Grade, als er dieſes thut, einen apoſtatiſchen Charakter. Ob er die geſuchte Hülfe auf dieſem abwärts gehenden Wege auch finde oder nicht, iſt für den moraliſchen Werth ſeiner Handlung gleichgültig. Uebrigens läßt ſich der Patriarch auf eine Erörterung über die Wirkſamkeit dämoniſcher Mächte innerhalb des ihnen bei normalem Zuſtand verſchloſſenen Gebietes der menſchlichen Verhältniſſe und Zuſtände nicht weiter ein, und macht nur darauf aufmerkſam, daß der im ſataniſchen Gebiet unter Beiziehung der Zauberer Hülfeſuchende regelmäßig nur Trug und Täuſchung ärnte. Er ſagt weiter:

„Es iſt daher wirklich beklagenswerth und traurig, daß du Gott, den Schöpfer und Retter, und das beſchirmende Kreuz verlaſſen, und den unſinnigen von böſen Geiſtern verdorbenen Zauberern dich anvertraut haſt. Nun ſchaue aber auch was der Schwarzkünſtler thut. Sieh, er tritt in die Mitte eines begrenzten Platzes zum Amulete machen, und beim Amulete machen nahen ſich ihm die Teufel, und er reißt das Maul auf und beſchwört und ſpeit aus nach der Linken und Rechten, entehrt das Kreuz und beleidigt Chriſtus und bedenkt es nicht. Wenn er aber erſt die Amulete ſelbſt zeigte, ſo würden es nur lächerliche und poſſenhafte Dinge und Kinderſpiele ſein, und ich könnte wirklich den thörichten Sinn ſolcher Zauberer vor Jedermann lächerlich machen, wenn es ſich ziemte, hier die Amulete nach ihren einzelnen Theilen, einen nach

Digitized by Google

dem andern, zu beſchreiben [1]). Denn alle Amulete und

1) Dieſe Bemerkung gilt im volleſten Sinne von Allem, was man aus dem Alterthum von Amuleten kennt, wie namentlich z. B. von den vorhin erwähnten Ἐφέσια γράμματα und Δελφικὰ παραγγέλματα; dann von dem alten αβρασαδαβρα welches auf folgende Weiſe geſchrieben

Α Β Ρ Α Σ Α Δ Α Β Ρ Α
Α Β Ρ Α Σ Α Δ Α Β Ρ
Α Β Ρ Α Σ Α Δ Α Β
Α Β Ρ Α Σ Α Δ Α
Α Β Ρ Α Σ Α Δ
Α Β Ρ Α Σ Α
Α Β Ρ Α Σ
Α Β Ρ Α
Α Β Ρ
Α Β
Α

als Mittel gegen das anderhalbtägige Fieber galt; ebenſo von dem αβρασαξ oder αβραξας, das auch als Amulet getragen wurde (Vergl. Harduin zu Plin. H. N. XXVIII. 4., der übrigens die Bedeutung beider Zeichen ſchwerlich richtig erklärt); ebenſo von einem Amulet, deſſen Plinius gedenkt mit den Worten: M. Servilius Nonianus, princeps civitatis, non pridem in metu lippitudinis, priusquam ipse eam nominaret aliusve ei praediceret, duabus literis graecis *Ρ* et *Α* chartam inscriptam, circumligatam lino, subnectebat collo (l. c.). — In gleicher Weiſe iſt zu urtheilen z. B. über die Verſe:

Ananisapta ferit, mortem qui laedere quaerit;
Est mala mors capta, cum dicitur ananisapta;
Ananisapta Dei o miserere mei,

welche, auf eine gewiſſe Weiſe geſchrieben und am Halſe getragen, gegen Peſt und peſtartige Krankheiten ſchützen ſollen; oder über die Verſe:

Caspar fert myrrham, thus Mechior, Balthasar aurum;
Haec tria qui secum portabit nomina regum,
Solvitur a morbo, Christi pietate, caduco,

die als Amulet gegen die Epilepſie gebraucht wurden (cf. van Dale, de origine et progressu idololatriae etc. Amstelod. 1696. p. 510. 512.); ebenſo über die ſogenannten figurae astronomicae, die aus Gold, Silber und geringeren Metallen, auch aus Wachs und andern Stoffen, mit

Digitized by Google

Bündel der Zauberer, Beſchwörer und Wahrſager ſind falſch und beklagenswerth, und Anlaß zur Hölle und zum ewigen Feuer; und wer ihnen naht, wird zum Feuer der Hölle verdammt, und erhält ſeinen Antheil mit den Gottloſen. Denn ſolche verſchmähen die Gabe der Heilung, wonach es ſich ziemte, mittelſt der Heilkunde durch Brennen, Schneiden und Anwendung ſchmerzlicher Mittel zu heilen. Ja noch mehr, ſie verſchmähen auch die Gaben der Gnade. Denn der Apoſtel ſagt: Wenn einer aus euch krank wird, rufe er die Aelteſten der Kirche, ſie ſollen über ihn beten, und ihn ſalben mit Oel im Namen des Herrn, und das Gebet wird dem Leidenden helfen [1]); und wenn Jemanden ein böſer Geiſt plagt, ſo hat er befohlen, denſelben durch Faſten und Gebet auszutreiben mit Hülfe des allbeſiegenden Kreuzeszeichens; wer aber das erlöſende Kreuz verachtet, und die Gnade Chriſti verſchmäht, und die Zauberer um Amulete und Talismane angeht, und ſich Amulete und Bannſchriften anhängt, von ſolchen ſagt Chriſtus: „Gehet ihr Verfluchten, in's ewige Feuer, ich kenne euch nicht“; weil ſie das thaten, was er verboten hatte.“

Hier könnte es zweifelhaft ſein, ob der Patriarch den Zaubermitteln eine wirkliche Kraft zuerkenne, oder abſpreche. Er ſcheint Letzteres zu thun, indem er die Zauberformeln

gewiſſen Sternbildern, unter gewiſſen Conſtellationen verfertigt, als Amulete gegen verſchiedene Krankheiten getragen wurden (Brognoli Alexicacon. II. 84.); oder über die camisia inferni und andere Mittel ſich unverwundbar und unverletzbar zu machen, wie etwa das Tragen der Worte: Pion per † donna † etc., oder: Crux Christi etc. Crux Christi veniat etc., und vieles Andere von ähnlicher Art (Brognoli Alexicacon. I. 42. II. 47. 82.).

1) Jak. 5, 14. f.

und Zaubermittel für Trug und Täuſchung erklärt, er ſcheint aber auch Erſteres zu thun, indem er den Schwarzkünſtler ſeine Arbeit ſogleich unter Umgebung und Aſſiſtenz von Dämonen vornehmen läßt, und gleich nachher die Amulete und Bannſchriften als Verordnungen der Teufel erklärt. Indeſſen kommt man durch den Verlauf ſeiner Rede doch unwillkührlich auf die Meinung, daß wohl Letzteres ſeine wirkliche Anſicht ſein müſſe, wenn er gleich auch zu Erſterem ſich hinneigt oder hinzuneigen ſcheint. Indeſſen läßt er den activen Wechſelverkehr zwiſchen dem Betreiber der Zauberei ſammt ſeinen Anhängern und dem dämoniſchen Geiſterreiche vielleicht abſichtlich außer Acht, oder ſagt wenigſtens ſo wenig als möglich davon. Die Zauberformeln und Zaubermittel behandelt er als thörichtes nichtiges Werk des Betruges, welches an und für ſich die vom Zauberer verſprochene und von ſeinem etwaigen Clienten gehoffte Wirkung nicht äußern könne. Ob er ihnen aber nicht vielleicht dennoch eine Wirkſamkeit zuerkenne und ſie als die äußern Anknüpfungs- und Vermittlungspunkte betrachte, an denen ſich die dämoniſchen Einflüſſe des finſteren Reiches in die leiblich-geiſtige Menſchennatur hinüberziehen können, wenn der Menſch durch ſeine Abkehr von Gott und ſein widergöttliches und widerchriſtliches Vertrauen auf jene Thorheiten dem finſteren Reiche den Zugang zu ſich geöffnet hat, läßt ſich nicht mit Beſtimmtheit ſagen. Zunächſt beſeitigt er nur einen gewöhnlichen Vorwand, womit die auf Zaubermittel Vertrauenden ſich zu rechtfertigen pflegen, indem er ſagt:

„Wenn du aber nun ſagſt, auch jene ſeien Chriſten, und machen im Namen Chriſti Amulete, ja ſelbſt die Diener der Kirche und Mönche ſchreiben Bannſchriften, ſo merke

auf den Evangeliſten: „Viele Propheten, ſagt er, werden an jenem Tag ſagen: Herr, in deinem Namen haben wir geweiſſagt und in deinem Namen Teufel ausgetrieben und große Wunder verrichtet, laß auch uns hinein; und der Herr wird ſagen: Ich kenne euch nicht“ [1]); weil ſie das thaten was er verboten hatte. Aber was rede ich von den Propheten. Selbſt der Jünger Judas, welcher mehr als die Propheten Zeichen und Heilungen verrichtete, wurde nicht den Apoſteln beigezählt, ſondern kam hinab in die Hölle. Und was rede ich von dem Jünger, da ſelbſt der Engel nicht bewahrte den Platz, auf den er geſtellt war, ſondern vom Fluch getroffen hinabſtürzte und Satan wurde und den verabſcheuten Namen erbte. Was nun aber deine Ausflüchte betrifft, daß auch jene Chriſten ſeien und Diener der Kirche, und im Namen Chriſti die Bannbeſchwörungen ſchreiben, ſo beachte doch, o Unbeſonnener, welches die Beſchwörungen der Teufel ſeien; ſind es nicht Faſten und Gebete, und Glauben und das ſiegreiche Zeichen des Kreuzes, vor welchem alle teufliſche Naturen zittern.“

„Ueberdieß widerſtreitet die Bannſchrift ebenſo den Gnaden und Geboten Gottes, wie die falſchen Propheten, welche die Gemeinde von den wahren Propheten abwendig machen, das Wort der Wahrheit aufhalten und dem Irrthum Beſtand geben. Wenn nun aber er die Propheten, die Falſches lehren, an jenem Tage nicht hören wird, und den Jünger Judas entfernte aus der Reihe der Apoſtel, und der gefallenen Engel nicht ſchonte, ſondern ſie an Ketten der Finſterniß in den Tartarus warf, und nicht bis zum Tage des Gerichtes mit ihnen wartete, zum Vorbild

1) Matth. 7, 22 f.

Digitized by Google

für die jetzigen Uebertreter; ſo läßt ſich doch wohl einſehen, daß er derjenigen auch nicht ſchonen wird, welche nicht mit Glauben, ſondern blos dem Namen nach ſich Gott weihen, und vom Hauſe Gottes ſich nähren, und wegen Gott Ehre empfangen, und als Häupter der Kirche gelten, und die Geſetze Gottes vorleſen, und Lehrer der Unwiſſenden und Leiter der Irrenden genannt werden, aber ſelbſt den Irrthum hegen, und ablaſſen von den Gnaden Gottes und vom Gebete und vom Oel der Salbung, welches die Gebote für den Kranken vorſchreiben, und vom Faſten und Beten des Leidenden ſelbſt, und dagegen zu Amuleten und Bannſchriften ſich verirren.“

Den Vorwand, daß auch die Verfertiger der Amulete und ſonſtiger zauberiſcher Heilmittel Chriſten ſeien, und ihre Verrichtungen nur im Namen Chriſti vornehmen, kennt und beſeitigt auch ſchon Chryſoſtomus damit, ſie ſeien gerade deßwegen um ſo verwerflicher, weil ſie den Namen Gottes zur Entehrung Gottes gebrauchen und ſich Chriſten nennen, während ſie die Werke der Heiden vollbringen (de mulier. ornat.). Daher beobachten auch die Kirchengeſetze ſchon in der alten Zeit gegen ſolche Perſonen große Strenge, und verhängen über ſie theils vieljährige Kirchenbuße, theils Ausſchließung aus der kirchlichen Gemeinſchaft (Caus. 26. quaest. 5. can. 2—11). Daß namentlich auch Cleriker mit ſolchen Dingen ſich abgaben, ſieht man am beſten aus dem 26ſten Canon der Laodicener Synode, wo es heißt: *ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς μάγους ἢ ἐπαοιδοὺς εἶναι ἢ μαθηματικοὺς ἢ ἀστρολόγους ἢ ποιεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτήρια, ἅστινά ἐστι δεσμωτήρια τῶν ψυχῶν αὐτῶν· τοὺς δὲ φοροῦντας ῥίπτεσθαι ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκελεύσαμεν.* Solche Kleriker wurden entweder aus der kirchlichen Gemeinſchaft

ausgeſchloſſen (cf. Caus. 26. q. 5. c. 6. 9.), oder wenigſtens ihrer Würde beraubt und zu lebenslänglicher Buße in einem Kloſter verurtheilt (l. c. can. 5). Der Patriarch fährt fort:

„Aber auch ſogar die Vorſteher, wenn ein plötzlicher Unfall eintritt, bringen Zauberer in die Häuſer, um Amulete zu machen; und nicht blos auswärtiger Zauberer bedienen ſie ſich, ſondern ſie lernen auch ſelbſt Amulete und Bannſchriften und nichtige Zauberformeln ſchreiben und hängen ſie an die Hälſe der Leidenden, und bringen den Namen, der in den Geboten nicht gehört wird, in ihr Geſchreibſel und ſetzen neben denſelben den Namen Chriſti, damit das Geſchreibſel für ein göttliches gehalten werde. So weit treibt ſie der Satan in ihrer Frechheit, daß ſie den heiligen Namen Gottes auf die zauberiſchen Bannzettel ſchreiben und in die Amulete bringen; denn das iſt nicht zur Ehre Gottes, ſondern zu ſeiner Entehrung, und ſie verfallen um ſo ſchwererer Verdammung, als ſie Gott zugleich mit den Teufeln in die Amulete und Bannzettel bringen, und nicht achten auf die unſichtbaren Pfeile Satans. Denn die Amulete und Bannſchriften ſind Verordnungen der Teufel und nicht Gottes, und deßwegen läßt Satan nicht wahrnehmen ſeine böſen Pfeile, indem er auch den heiligen Namen Gottes in ſeine Verordnungen ſetzen läßt, der Böſe, damit wegen des göttlichen Namens Niemand ſeine finſteren Plane bemerken könne. Denn mit bethörtem Sinne laſſen ſie ſich dem Namen nach Chriſten nennen, durch ihre thörichten Werke aber fallen ſie tief ab von ihrer Weisheit. Aber iſt es denn möglich, daß, wer die Teufel verehrt, über die Augen und auf den Mund die Teufel küſſe? Nein; aber die Anordnungen der Teufel vollziehen, iſt vollkommene Teufelverehrung.“

Digitized by Google

„Wenn ſie nun zu Zeichendeuterei und zu magiſchen Beſprechungen und Wahrſagereien, zu Incantationen und Kornbefragungen, zur Vogelwahrſagerei und zum Schwerterloos, zur Würfelbefragung, zum Staubwerfen, zur Zauberkunſt, zum Errathen des Verſchloſſenen, zur Anfertigung von Bannſchriften, zu Sterndeutereien, zu Teufelsbefragungen, zur Auswahl von Tagen, zu Lichtbeobachtungen, zu Haufenbeobachtungen [1]), zum Steinewerfen, zu Gerſtenbefragungen, zu Amuleten, zum Schickſal, zur Vorherbeſtimmung, zu Schutzſchriften und zu was immer für magiſchen Formeln der Heilungen, Bezauberungen und Beſchwörungen ſich wenden, zu denen ſie die Teufel rufen, zum Salz, zum Eiſen, zum Waſſer, zu allerlei Farben, zum Oel, zur Gerſte, zu Gebeinen, zum Wachs, zum Haupthaar und zu allen Unreinheiten, womit ſie verunreinigen und verderben die Seelen derer, die ihnen folgen; ſollte dann all dieſes nicht Trauer und Thränen und großen Unwillen verdienen, daß ſie, nachdem Er ſeinen Sohn geſendet, mit derartigen Dingen ſich abzugeben im Stande ſind. Und nun, wer zu Solchem ſich herabwürdigt, ſollte ſich der noch einen Chriſten nennen dürfen, da er ſich von Chriſtus entfernt und dem Willen der Teufel ſich unterworfen hat und in der Knechtſchaft Satans ſteht und ſeine Befehle unabläſſig vollbringt durch Zaubereien, Amulete und Bannſchriften, welche ſchreiben die Kinder des Fluches und dabei als Diener gelten am heiligen Altare Gottes?“

Der Ausdruck „Vorſteher“ (aratschnortk) kann hier, nachdem von Chriſten überhaupt und dann von Clerikern die Rede war, wohl nur von bürgerlicher Obrigkeit gemeint

1) Hier hat der armeniſche Text ein Wort, das die Lexica nicht zu kennen ſcheinen.

ſein, und man ſieht hieraus, ſowie auch aus der langen Reihe von Zaubermitteln, die der Patriarch aufzählt, daß das Zauberweſen und der Glaube an daſſelbe alle Stände durchdrungen haben muß. Das hier gerügte Verfahren iſt ein althergebrachter und gewöhnlicher Kunſtgriff der Zauberer und Beſchwörer, daß ſie nämlich in ihre Formeln auch Bibelſtellen und beſonders die Namen Gottes und Chriſti und der Heiligen aufnehmen, theils um ſie eben dadurch zu entehren, theils um ſich in den Augen der Menſchen den Schein zu geben, als vermöchten ſie durch eine beſondere geheimnißvolle Verbindung mit Gott und ſeinen Heiligen Wunderdinge zu verrichten. Die verſchiedenen Zaubermittel, die hier freilich mehr nur angedeutet als beſchrieben werden, ſind wiederum ſolche, wie ſie überhaupt im Zauberweſen des Alterthums vorkommen und von dort ſich traditionell fortgepflanzt haben. Einige ſind hier theils mit ſynonymen, theils mit allgemeinen und ſpeciellen Ausdrücken doppelt bezeichnet und zum Theil oben (S. 87 f. 90—93) ſchon berührt worden. Zu den Zeichendeutereien gehört unter vielem Andern namentlich die Metopoſcopie und Chiromantie, über die bekanntlich in älterer und neuerer Zeit gar viel geredet und geſchrieben worden iſt, beſonders iſt dießfalls die La-Bahi-Kunſt der Zigeuner berühmt oder berüchtigt (vergl. Görres, die chriſtliche Myſtik. Bd. IV. Abthl. II. S. 78). Magiſche Beſprechungen und Incantationen ſind ebenfalls ſchon eine alte Sache. Schon dem Odyſſeus, als er durch ein Wildſchwein verwundet worden, ſtillten die Söhne des Autolykus auf dieſe Weiſe das Blut (— ἐπαοιδῇ δ' αἷμα κελαινὸν Ἔσχεθον. Odyss. XIX. 455 ff.). Auch der Talmud kennt derartige Heilung der Wunden, verwirft ſie aber, ſowie auch die Beſprechung oder Bannung

gefährlicher Thiere, wie Schlangen und Scorpionen (cf. A. van Dale, de origine et progressu idololatriae etc. Amstelod. 1696. p. 490). Im Malleus maleficarum werden dergleichen Dinge als häufig und verwerflich behandelt, jedoch unter gewiſſen Bedingungen auch geſtattet (P. II. quaest. I. c. 16), ſo wie auch Felix Malleolus die Heilung kranker Pferde durch das Murmeln gewiſſer Worte in ihre Ohren für erlaubt erklärt, wenn ſolche Worte nicht gegen einen Glaubensartikel oder die guten Sitten verſtoßen (Tract. I. de exorcismis). Die Korn- und Gerſtenbefragungen ſind nur beſondere Arten von Wahrſagerei, ohne Zweifel iſt dabei an die Critomantici gedacht, welche ex tritico et hordeo ea, quae ab aliis ignorantur, enuntiant (Brognoli Alexicacon, hoc est malorum expulsivum etc. T. I. p. 212). Andere Arten davon ſind die Würfelbefragungen, das Staub- und Steinewerfen, die Lichtbeobachtungen und Sterndeutereien, die ſämmtlich zugleich, ſofern es ſich dabei wirklich um Zauberei handelt, Teufelsbefragungen ſind, und daher ſchon durch kirchliche Canones verboten werden (Caus. 26. quaest. 5.). Uebrigens mag bei den „Teufelsbefragungen" noch insbeſondere an die Ringe, Schalen und Gefäße gedacht ſein, in denen die Zauberer den Dämon gefangen halten und zum Antworten auf jede Frage nöthigen zu können vorgaben (Brognoli Alexicacon. II. 85.). Auch die ars sortilega wird im Caput Episcopi als eine Erfindung des Teufels bezeichnet und gleich den Augurien und Sterndeutereien ſtreng unterſagt (Caus. 26. q. 5. c. 1 sqq.). Die Auswahl von Tagen und Unterſcheidung von glücklichen und unglücklichen Tagen wird ſchon vom Apoſtel getadelt (Gal. 4, 10), und ſpäter ebenfalls durch kirchliche Canones verboten (Caus. 26. quaest. 7. c. 13 — 17).

Digitized by Google

Beim Waſſer iſt hier ohne Zweifel an die Hydromantik gedacht, die auf verſchiedene Weiſe geübt wurde, namentlich auch ſo, daß man Oel oder Wachs in's Waſſer träufeln ließ und aus den Geſtalten, die man dabei beobachtete, die Zukunft deutete (Brognoli Alexicacon I. 212). Unter dem Schwerterloos wird man ſich wohl Dinge zu denken haben, wie wenn z. B. eine Braut unter zwei entblößten Schwertern, die unter Ausſprechung gewiſſer Worte in der Form eines Andreaskreuzes übereinander gelegt werden, in das Haus gehen mußte, um ſich eine glückliche Zukunft zu ſichern (Brognoli Alexic. II. 61). In Betreff der Hauptshaare ſagt Plinius: Capillum vero contrectare, contra defluvia ac doloris capitis XVII. Luna atque XXIX. Pagana lege in plerisque Italiae praediis cavetur, ne per itinera ambulantes torqueant fusos aut omnino detectos ferant, quoniam adversetur id omnium spei, praecipueque frugum (H. N. XXVIII. 5). — Der Patriarch deckt ſofort den Widerſpruch im Benehmen des Zauberers und ſeiner Clienten auf, ſofern ſie noch als Chriſten gelten wollen, indem er fortfährt:

„O die Unverſtändigen und Thörichten! Hörſt du nicht, was Gott zum Sünder ſagt: „Warum redeſt du von meiner Gerechtigkeit und nimmſt meinen Bund in deinen Mund?“ [1]) und wiederum: „Wenn ich Sünden ſehe in meinem Herzen kann mich dann der Herr erhören?“ [2]) und wiederum: „Entfernet euch von mir alle, die ihr Ungerechtigkeit übet“ [3]). So beweist dir der Prophet die Eitelkeit deines Gebetes, und du beachteſt es nicht. Wenn du ſagſt: „Entfernet euch von mir alle, die ihr Ungerechtigkeit übet“, befiehlſt du da nicht dir ſelbſt, dich zu entfernen?

1) Pſalm 50 (Vulg. 49), 16.
2) Pſ. 66 (Vulg. 65), 18.
3) Pſ. 6, 9.

Digitized by Google

Wenn du, befleckt und ungerecht, in deinem Gebete ſagſt: „Zum Sünder ſpricht Gott: Warum redeſt du von meiner Gerechtigkeit“, ſagſt du da nicht zu dir ſelbſt: Warum erfrechſt du dich, zu öffnen deinen befleckten Mund und zu reden von der Gerechtigkeit Gottes? redeſt du da nicht wider dich ſelbſt und beachteſt es nicht? Und wenn du hörſt aus deinem eigenen Munde: „Wenn ich Sünden ſehe in meinem Innern, kann mich dann der Herr erhören?“ ſiehe ſo mußt du wiſſen, daß du Sünden haſt in deinem Herzen; der Herr erhört dich alſo nicht, denn du ſagſt jenes mit eigenem Munde immerfort. Beachteſt du aber nicht die Reden deines eigenen Mundes, wie ſollteſt du die Nachſtellungen Satans wahrzunehmen vermögen? Er verwundet dich tödtlich und du merkſt es nicht, der du die Schriften lieſeſt und das Geſchriebene nicht verſtehſt“.

„Was befehlen uns die Gebote Gottes? befiehlt er nicht etwa für all unſere Arbeiten das Kreuz als Beſchützer und Leiter? für die Kranken Gebete und Salbung mit Oel, und für die vom Satan Geplagten Faſten und Gebete? Wer aber dieſes verſchmäht und mit Bannſchriften und Zaubereien ſich abgibt und Zauberweiber ins Haus kommen läßt, iſt außerhalb der Gebote und des Chriſtenthums, und unter dem Fluche der Apoſtel; denn von ihnen wurde ſolches nicht verkündet, ſondern den Fluch legt er darauf und ſagt: „Wenn Jemand Anderes lehren ſollte als dieſes, ſo ſei er verflucht“ [1]), und wiederum: „Nicht mehr als was geſchrieben iſt, verſtehen“ [2]), und wiederum: „Verflucht jeder Menſch, der nicht beharrt bei dem was geſchrieben iſt in der Schrift“ [3]). Und Chriſtus ſagt: „Wenn Einer auf-

1) Gal. 1, 9.
2) 1 Cor. 4, 6.
3) Gal. 3, 10.

heben wird eines von den Geboten, der wird klein genannt werden" [1]). Du aber, ſiehe, hebſt auf die Gnaden Gottes und die Kraft des heiligen Kreuzes und die Faſten und Gebete, welche die Gebote vorſchreiben, und geſtatteſt Eingang den Amuletſchriften und Zauberwerken, was nicht in den Geboten Gottes iſt, ſondern verborgene Pfeile Satans mittelſt der Zauberer, welcher wie eine weite Finſterniß die ganze Welt umfängt, ohne daß ſie es merkt."

„Aber du ſagſt auch noch: Was die Zauberer thun und ſagen, geſchieht ſo. Allein wenn es auch zuweilen zutrifft, laß dich nicht täuſchen, o Menſch! Nicht durch den Zauberer iſt es geſchehen, ſondern wenn du auch nicht zum Zauberer gegangen wäreſt, wäre dir zur ſelben Zeit daſſelbe begegnet, aber du gibſt die Erbarmung Gottes für die Macht des Zauberers aus. Aber durch die Hand der Zauberer geſchieht es ſehr oft nicht; und zuweilen geſchieht es, aber nicht durch die Macht des Zauberers, ſondern wie Blinde durch Taſten etwas vor die Füße Gefallenes finden (ſiehe, durch Taſten finden ſie es, nicht daß ſie es vorher mit Augen geſehen hätten), auf dieſelbe Weiſe kannſt du es ſehen bei den Zauberern. Aber die thörichten Menſchen achten nicht auf das Nichteingetroffene, ſondern wenn ſie Eines eintreffen ſehen, ſo heben ſie dieſes hervor und bringen es in die Ohren Aller. Aber der Zauberer und Schwarzkünſtler haben keine Kraft; und wenn du unvermuthet geſchehen ſiehſt, was ſie geſagt haben, ſo iſt es nicht durch den Zauberer und Schwarzkünſtler geſchehen, ſondern weil du derartig (ainpes) glaubteſt, ließ Gott derartiges geſchehen, wegen deines derartigen Glaubens, da-

1) Matth. 5, 19.

Digitized by Google

mit du großer Verdammung verfalleſt, weil du ſtatt zu Gott zu den Zauberern liefeſt. Denn als du das Gebot verließeſt, und auf Zauberer und Schwarzkünſtler vertrauteſt, giengeſt du eigenwillig in die Knechtſchaft Satans, und er iſt Herr deines Willens geworden, wie wenn der Sohn eines Königs eigenwillig den König verläßt und auf das Gebirg zu einem Räuberhauptmann geht und ſich in deſſen Knechtſchaft begibt, dieſer Räuberhauptmann für ihn Herr und Gebieter wird über Leben und Tod.“

Aehnlich erklärt ſich auch der hl. Auguſtin über den manchmaligen Erfolg der Zaubermittel und das Eintreffen der Wahrſagungen. Gott laſſe es zu, ſagt er, ut occulto quodam judicio divino cupidi malarum rerum homines tradantur illudendi et dicipiendi pro meritis voluntatum suarum, illudentibus eos atque decipientibus praevaricatoribus angelis, quibus ista mundi pars infima secundum pulcherrimum ordinem rerum divinae providentiae lege subjecta est. Quibus illusionibus et deceptionibus evenit, ut istis superstitiosis et perniciosis divinationum generibus multa praeterita et futura dicantur, nec aliter accidant, quam dicuntur, multaque observantibus secundum observationes suas eveniant, quibus implicati curiosiores fiant et sese magis magisque inserant multiplicibus laqueis perniciosissimi erroris (cf. Caus. 26. quaest. 2. c. 6.). Darauf fügt er bei: Omnes igitur artes hujusmodi vel nugatoriae vel noxiae superstitionis ex quadam pestifera societate hominum et daemonum, quasi pacta quaedam infidelis et dolosae amicitiae constituta, penitus sunt repudianda et fugienda Christiano; non quod idolum sit aliquid, ait Apostolus, sed quia quae immolant, daemoniis immolant et non Deo; nolo autem vos socios daemoniorum fieri. Quod

Digitized by Google

autem de idolis, et de immolationibus, quae honori eorum exhibentur, dixit Apostolus, hoc de omnibus imaginariis signis sentiendum est, quae vel ad cultum idolorum, vel creaturam ejusque partes tanquam Deum colendas trahunt, vel ad remediorum aliarumque observationum curam pertinent; quae non sunt divinitus ad dilectionem Dei et proximi tamquam publice constituta, sed per privatas appetitiones rerum temporalium corda dissipant miserorum (de doctrina christ. Lib. II. c. 24). Der Patriarch ermahnt ſofort, den Ausſprüchen der Wahrſager und Zauberer nicht zu glauben, und nach denſelben ſich nicht zu richten, indem er ſagt:

„Nun iſt ein großer Theil des Landes durch Schwarzkünſtler und Zauberer in die Knechtſchaft Satans gerathen, und Niemand nimmt zu Herzen unſere arge Gottloſigkeit, daß ſie Gott den Schöpfer verlaſſen und nach Zauberern und Schwarzkünſtlern und Beſchwörern und Amuleten und Zaubereien laufen, und den Schöpfer unabläſſig zum Zorne reizen. Und bei alle dem nun, was ziemte ſich anders zu thun, als zu klagen und zu weinen, daß nur ein kleiner Theil des Landes kaum ſich retten ließ, daß ihr Gott die Ehre nahmet, die ihm gebührte, und einem ſterblichen Menſchen die Kenntniß beilegtet; jene Kenntniß, welche den Alten ſich offenbarte, wie z. B. dem Saul bei der Anzeigung des verlorenen Eſels, weil ſie noch Kinder waren und die Vollkommenheit der Erkenntniß noch nicht hatten. Bei uns aber ſind mit Vollkommenheit die wahren Erkenntniſſe der Seelen. Denn Chriſtus ſelbſt kam und verkündigte ſie, löste die Feſſeln der Geſetze, führte die Gnade ein, entkräftete den Tod und verſprach die Auferſtehung und das Reich und das ewige Leben. Dieſes iſt vollendete

Erkenntniß und nicht das Finden eines verlorenen Eſels. Die Unwiſſenheit hob er auf und jenes führte er ein, dieſes aber will er nicht wegen uns, weil wir das Leibliche ſuchen; denn wir ſollen nach dem Geiſtigen trachten und das Leibliche ihm überlaſſen. Darum hat er uns verborgen jene Erkenntniß.“

„Nun glaubet es nicht, wenn Jemand voll Geiz, durch Gottes und der Heiligen Macht etwas zu wiſſen euch überreden will. Solches iſt uns verwehrt, es wäre auch dieſes nicht größer als die Gnaden, die er uns gegeben. Aber wenn Jemand mit Glauben an Gott ſich wendet, und mit Gebet auf die Reliquien der Martyrer vertraut, ſo erhält er Heilung vom Leiden, Entfernung des Uebels und Austreibung der Teufel und Vergebung der Sünden. — Aber die Anmuthungen jenes zu glauben, kommen von den argliſtigen Teufeln, damit ſie die Arbeit der Menſchen vergeblich und ſie ſelbſt lächerlich machen.“

„Jedoch von etwas Bevorſtehendem haben die Teufe keine Kenntniß, denn Einer allein iſt herzenskundig, der Schöpfer von Allem. Aber die Teufel und Zauberer ſind Geſchöpfe und nicht Schöpfer, und Leben und Tod, und Geſundheit und Krankheit und Heilung, und Größe und Niedrigkeit ſeinen Geſchöpfen zu geben, kommt allein dem Schöpfer zu und nicht den Teufeln und Zauberern, die auch ſelbſt Gott zum Herrn und Schöpfer haben. Wie ſollten ſie nun über andere Geſchöpfe gebieten können, deren Schöpfer ſie nicht ſind? Denn die Geſchöpfe ſind allein dem Schöpfer unterworfen, der ſie zerſtören und wieder herſtellen kann, und nicht den Teufeln und Zauberern, die nicht einmal über ſich ſelbſt Gewalt haben.“

Der Patriarch hebt nun noch die eine und andere

Digitized by Google

Einzelnheit aus dem Wahrſager- und Zauberweſen hervor, namentlich die Tagwählerei und aſtrologiſchen Beobachtungen und zeigt, wie nutzlos und thöricht es ſei, ſich damit abzugeben, warnt dann noch überhaupt, zum Theil Früheres wiederholend, vor aller Hinneigung zur Zauberei und aller Gemeinſchaft mit dem Böſen, und endlich insbeſondere noch vor dem Irrthume, daß alles mit fataliſtiſcher Nothwendigkeit nach unabänderlichen göttlichen Rathſchlüſſen geſchehe, und ſofort alles menſchliche Handeln nicht ein freies, ſondern ein ſchlechthin nothwendiges ſei. Er ſagt:

„Iſt es nun aber gewiß, daß Gott allein Schöpfer iſt, wozu ſich in die Bande der Zeichendeuterei und Zauberer werfen und mit Tagwählern ſich verſündigen? Und glaubſt du dadurch etwas zerſtören oder erneuern zu können vom Gras, vom Weinſtock, vom Vorrath der Tenne und Kelter, von Saaten und irgend einem Werk, das durch deine Hände geht? Warum verlegſt du dich alſo auf Tagwählerei und Zeichendeuterei? Wohlan, gib mir Antwort. Warum ſind ſchädlich der Sabbath und Mittwoch, weil dieſe nur dem Namen nach Chriſten ſind? Ein Name kann nichts zerſtören und erneuern ohne Licht und Wärme; Licht und Wärme aber kommen von der Sonne, und die Sonne geht nicht am Mittwoch und Sabbath anders auf, als an andern Tagen, ſondern ihr Aufgang iſt immer einer und derſelbe. Wenn nun einerlei Aufgang der Sonne iſt am Mittwoch und Freitag, am Sabbath und Sonntag, warum ſind bei einerlei Aufgang dieſe ſchädlich und jene nicht? Antworte mir, o thörichter Zeichendeuter und Sklave der Zauberei, fern von den Gnaden Gottes. Gehören denn nicht alle Tage dem Herrn? und geſchieht nicht an allen Tagen, was wir Gutes thun, durch unſere Freiheit und den Willen

Digitized by Google

Gottes, und was wir Böſes thun, durch unſere Bosheit und die Zulaſſung Gottes? und iſt nicht des Guten Vollbringer Gott, des Böſen Urheber aber wir ſelbſt? Der Name nun des Sabbaths und Mittwochs, wie ſollte er etwas erneuern oder vertilgen können? Wahrlich er vermag es nicht; denn ein Name hat nicht Seele und Verſtand, und was nicht Seele und Verſtand hat, wie ſollte das eine Schöpfung vollbringen können? Nur Satan verblendet dich, dieſes zu meinen, damit du Gott die Ehre nehmeſt und dem leeren Namen des Sabbaths und Mittwochs ſie gebeſt, und mit den Götzendienern verdammt werdeſt.“

„Doch ſehen wir ab von deiner Thorheit, welche in deiner Auswahl der Tage ſich zeigt, denn du kannſt keine Antwort geben, ſondern bloß deine verbrecheriſche Verirrung treibt dich, ſolches zu thun; aber wohlan, zeige, warum du dich am Monde verſündigeſt und den Mond zum Zerſtörer und Erneuerer macheſt. Wenn du an der Sonne dich verſündigteſt, könnteſt du mir vielleicht Antwort geben, daß bei der Sonne Erwärmung ſei, und daß ſie auszukochen und voll zu machen, aufzutrocknen und leer zu machen vermöge nach dem Befehle des Schöpfers. Denn es ſind vier Grundſtoffe, welche verſorgen die Geſchöpfe Gottes nach dem Befehle Gottes, Feuer und Waſſer und Erde und Luft; und wenn von dieſen eines zu wenig ſich findet in den Miſchungen, ſo bringt die Erde keine Frucht. Von dieſen Dingen findet ſich aber nichts beim Monde; warum hältſt du alſo den Mond für die Urſache der Zerſtörung und Erneuerung? Der Boden iſt von der Erde, das Feuer von der Sonne, das Waſſer vom Regen, die Luft von den Stürmen. Dieſe ſind es, die verſorgen die

Digitized by Google

Geſchöpfe nach dem Befehle Gottes. Der Mond aber, was kann er für eine Macht haben zum Zerſtören oder zum Erneuern? Denn er hat weder Wärme, noch Luft, noch Erdboden, noch Waſſer, ſondern iſt bloß für uns zur Erhellung der Nacht geſchaffen und verbirgt und verhüllt ſich, tragend das Zeichen des Lebengebers; er ſelbſt weiß nichts um ſich ſelbſt, ob er ſei oder nicht ſei, denn Athem und Leben iſt nicht in ihm, ſondern er bewegt ſich und geht wie Feuer und Waſſer, und iſt da für uns zur Zierde und zum Dienſte nach dem Befehle des Schöpfers; aber über Gras und Saaten hat er keine Macht, denn er iſt durchaus unbelebt. Wie ſehr mußt du nun der Beſtrafung und der Hölle werth achten denjenigen, welcher das Unbeſeelte für Beſeeltes ausgibt, und die Ehre und Macht dem Schöpfer entzieht und dem Satan und den Tagwählern beilegt und die Geſchöpfe verehrt und nicht den Schöpfer! Wenn du die Macht zu zerſtören in das Zeichen der Tage ſetzeſt und als Herrn und Schöpfer ſie bezeichneſt, ſo biſt du durch deine Werke ein Diener und Anbeter des Mondes und der Zaubertage geworden, und bringſt unausweichlich die Flüche deſſen über dich, der ſagt: „Verflucht ſei, wer Verehrung und Anbetung zollt der Sonne und dem Monde und den Heeren des Himmels“ [1]. Und warum läſſeſt du dich verwunden, o Beklagenswerther, durch den unſichtbaren Pfeil Satans, indem du zu deinen Werken Zaubertage und Zeichendeuterei anwendeſt, von denen du keinen Gewinn erlangſt, ſondern nur Schaden der Seele und Anlaß zur Hölle!“

„Wenn du aber ſagſt: warum ſoll ich nicht glauben

1) Deut. 4, 19. 17, 3.

den Zauberern, wenn wir ſehen, daß alles an beſtimmten Tagen zerſtört wird; ſo täuſche dich nicht, o Menſch, denn es iſt nichts unter den Geſchöpfen frei von Zerfall und Zerſtörung und Wechſel, denn unzerſtörbar und unveränderlich iſt nur der Schöpfer allein. Aber das Geſchöpf, das unter unſerer Hand ſich befindet, bei ihm iſt Unfall, Auflöſung, Zerſtörung und Zuſammenſetzung. Die Zerſtörung und Zuſammenſetzung kommt vom Wechſelverhältniß der Elemente, und von der Wärme der Sonne, und der Begünſtigung der Luft, nicht aber vom Monde, denn im Monde ſind die Grundſtoffe nicht, auch geſchieht es nicht durch Erwärmung und nicht durch Luft, wenn er dem Gras und den Saaten und irgend einem Werke ſchadet, zu deſſen Vornahme du ſeine Tage auswählſt, ſondern er iſt nur Licht gebend für die Geſchöpfe, und dir widerfährt vom Monde nie ein Schaden, ſondern nur von der Wärme der Sonne und von der Feuchtigkeit des Mondes. Denn gleichwie beim Dürren und Trockenen irgend ein ſchädlicher Geruch nicht beläſtigt, aber wenn die Sonne die friſche Näſſe auftrocknet, Geruch und Inſekten entſtehen; — — ſo verhält es ſich mit dem Staub beim Graſe an feuchten und warmen Tagen, wo ſich die Stoffe miteinander verbinden. Denn der Sabbath und der Mittwoch haben keine Stoffe, und über die Geſchöpfe Gottes keine Macht weder zum Neumachen noch zum Zerſtören."

„Und nun, o thörichter und unverſtändiger Menſch, wenn du wegen des Werkes deiner Hände auf etwas achten willſt, ſo achte auf die Miſchungen der Stoffe, auf Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit und die Frühlings- und Herbſttage, und verſündige dich nicht durch den Sabbath, indem du von ihm das Verderben und den Segen der

Arbeit herleiteſt. Wenn du aber wiederum ſagſt: Es geſchieht, daß an den bezeichneten Tagen Schaden leiden die Rebe und der Wein und anderes, womit wir uns an dieſen Tagen beſchäftigen; ſo ſetze, es ſei ſo, aber bedenke, daß du es nicht den Tagen zuzuſchreiben habeſt, als ob ſie eine Macht hätten, denn von den Tagen hat Gott nur allein das Licht uns gegeben, und das Vollbringen des Guten oder Böſen an denſelben ſteht in unſerer Macht. Und wenn du das Verderben deiner Werke vom Satan herleiteſt, ſo vermag Satan ohne deinen Willen und Gottes Zulaſſung nichts über die Geſchöpfe Gottes. Du aber wiſſe, daß er in die Schweinherde zu fahren keine Macht hatte, außer nachdem es der Herr befohlen, und daß er ihr Weſen zu verderben keine Macht hatte, außer nachdem er vom Herrn den Befehl erhalten. Wenn aber Satan ohne unſern Willen Macht hätte über unſern Geiſt, ſo würde er keinem Einzigen mehr geſtatten, das Gottgefällige zu thun, ſondern Alle in Sünden ſtürzen und zu Grunde richten. Wenn aber ſolches der Fall wäre, ſo würden die Propheten nicht Propheten ſein, und die Apoſtel nicht Apoſtel und alle Gerechte nicht Gerechte; denn ihm wäre ein ſolcher Wille. Aber es verhält ſich nicht ſo; ſondern wer ihm ſich unterwirft, über den allein hat er Gewalt. Denn das mußt du auch wiſſen, daß Satan menſchenhaſſend und nicht menſchenliebend iſt. Denn wenn er Macht hätte über die Werke unſerer Hände, zu zerſtören und zu beleben, er hätte längſt zerſtört nicht bloß unſere Werke, ſondern auch uns ſelbſt. Denn ſein Wille iſt dieſes, aber er vermag es nicht. Wenn nun ein Verderben in deine Arbeit kommt, ſo merke dieſes: Gott hat dich nach ſeinem Bilde geſchaffen und zum Herrn über alle ſeine Geſchöpfe ge-

Digitized by Google

macht; und alles befahl er dir zu thun mit Glauben und Dankſagung unter dem Schutze des Zeichens des heiligen Kreuzes; du aber verließeſt den wahrhaftigen Gott, den Glauben und das ſchützende Kreuz, und machteſt zum Herrn deiner Werke den Sabbath und die Zaubertage. Nun geſtattete Gott das Verderben deiner Werke gemäß deinen Zaubereien, damit du der Falſchheit glaubeſt und großer Verdammung verfalleſt dafür, daß du die Wahrheit nicht annahmeſt. Denn Paulus ſagt über den Antichriſt und ſolche Ungerechtigkeiten: dafür, daß ſie der Wahrheit nicht glaubten, ſondern an der Ungerechtigkeit Gefallen hatten, wird ſie Gott überlaſſen den Planen des Irrthums, daß ſie dem Irrthum glauben und verdammt werden, da ſie nicht glaubten der Wahrheit, ſondern Gefallen hatten an der Ungerechtigkeit“ [1]). — —

„Wer nun den Täuſchungen der Teufel zu glauben gewohnt iſt, den läßt Gott wirklich getäuſcht werden, damit er verdammt werde für ſein Glauben an die Lüge. Und nun laſſet uns fliehen vor den Täuſchungen falſcher Menſchen und vor den Traumgeſichten und vor den teufelunterrichteten Kennern falſcher Reliquien und vor den trügeriſchen Vorſchriften bethörter ihm dienender Traumdeuter, welche die Seelen Vieler unglücklich machen durch ihre falſchen Weiſſagungen, und Gott die Ehre entziehen, welche ſie ihm im Hauſe Gottes vor dem heiligen Kreuze und den heiligen Zeugen erweiſen ſollten, und den Duft des wohlriechenden Weihrauchs und das ſtrahlende Licht ihm entziehen und vor der Falſchheit es darbringen. O thörichter Leſer in allen Irrſchriften, waren dir nicht genug die

1) 2 Theſſal. 2, 10 f.

Digitized by Google

Reliquien der Martyrer, welche kamen und weilten bei dir und unabläſſig fürſprachen für dich? oder auch das Zeichen des heiligen Kreuzes, welches ſtets bei dir und in deinem Hauſe iſt? Warum verlangſt du nicht von ihm, was du zu verlangen haſt, und eilſt nach dem Verlangen trügeriſcher Worte? Sollte etwa Gott, wenn du nicht zu ihnen giengeſt, auf dich zürnen? Sagt er denn nicht ſelbſt: „Wenn einer ſagt zu dir: hier iſt Chriſtus, oder dort iſt er, ſo glaubet es nicht, denn es werden viele falſche Chriſtuſſe und falſche Propheten in die Welt kommen und verführen, wenn es möglich wäre, ſelbſt die Auserwählten“ 1). Siehe, es gab und wir ſahen's, nach den Propheten falſche Propheten, und nach den Apoſteln falſche Apoſtel, und nach den Martyrern, ſiehe, noch jetzt ſehen wir falſche Martyrer die Menſchen betrügen. Und wegen der Unwiſſenden, welche nicht kennen den Geiſt der Kraft und Wahrheit, empfiengen wir dieſen Befehl vom Herrn, der ſagt: „wenn ſie ſagen zu euch: ſiehe, in der Wüſte iſt er, ſo gehet nicht hinaus, und wenn ſie ſagen: in der Kammer iſt er, ſo gehet nicht hinein“ 2).

„Nun aber ziemt es ſich zu beobachten den Befehl Chriſti, und uns nicht täuſchen zu laſſen durch die Betrügereien der Teufel, auch wenn ſie mit eitlen Plagen uns quälen. Denn es iſt beſſer, bei den Geſetzen Chriſti gequält zu werden, als den Geboten der Teufel zu gehorchen, auch wenn ſie Zeichen und Wunder verrichten. Denn Satan iſt gewöhnt, durch falſche Zeichen, wie durch wahre, in ſeinem Grimme die Menſchen zu täuſchen, welche nicht auf

1) Matth. 24, 23 f.
2) Matth. 24, 26.

Digitized by Google

der Hut ſind vor ſeinen unſichtbaren Pfeilen, was ſich ſchon längſt gezeigt hat zur Zeit des Propheten Jeremia, zur Zeit des Moſes an Jonas, zur Zeit des Petrus an Simon, und vielen andern, welche in den Dienſt Satans ſich begaben und falſche Zeichen wirkten und bei Herrſchern und Völkern Glauben fanden bis zu dem Grade, daß dieſe die heiligen Apoſtel vertrieben und das wahre Evangelium Chriſti für Irrthum hielten und viele Bedrängniß über die Gläubigen brachten. Nun ſollſt du den falſchen Propheten und falſchen Apoſteln und falſchen Martyrern wegen eines falſchen Zeichens nicht glauben, denn Satan iſt gewohnt, dieſes zu thun. Er, der damals die Anhänger Moſes und Pauli, die geiſterfüllten und hochweiſen, beläſtigte, um wie viel mehr nicht die Thörichten und Unerfahrenen?“

„Bei all dieſen unſichtbaren Machinationen Satans, was haben wir nun zu thun? Nichts anderes als achten auf die Gebote Gottes und ihn lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus aller Kraft und unaufhörlich beten bei Tag und bei Nacht; denn Gebete löſchten den Ofen aus [1]), bezähmten die Löwen [2]), thaten dem wilden Seethiere Einhalt [3]), ſpalteten das Meer und retteten die Gemeinde [4]). Und mit Faſten mußt du dich ſchützen, denn Faſten iſt die Waffe der Tugend; durch Faſten iſt Moſes Angeſicht leuchtend geworden [5]), durch Faſten wurde Ninive gerettet [6]), und jener Prophet zum Himmel erho-

1) Daniel 3, 24 ff. 49—51.
2) Dan. 6, 16—22. 14, 30—38.
3) Jon. 2, 1—11.
4) Exod. 14, 10—31.
5) Exod. 34, 28—35.
6) Jon. 3, 5—10.

ben [1]). Und nicht achte wegen deines trägen und thörichten Sinnes gering deine großen Uebertretungen. Bedenke, daß Adam, weil er das Gebot Gottes gering achtete, aus dem Paradies vertrieben wurde [2]); weil Cham es gering achtete, die Scham ſeines Vaters zu zeigen, verfiel er dem Fluche und der Knechtſchaft [3]); weil Eſau es gering achtete, das Erſtgeburtsrecht wegzuwerfen, fand er keine Stätte zur Buße [4]); weil Kain es gering achtete, Gott für unwiſſend zu halten, zog er ſich durch den Mord Abels unſtetes umherirrendes Leben zu [5]); weil Kore, Dathan und Abiron es gering achteten, ſich das Prieſterthum anzumaaßen, wurden ſie lebendig von der Hölle verſchlungen [6]); weil Sambri jene Hurerei für gering achtete, wurden 23000 Männer getödtet [7]); weil Zedekia den Schwur gering achtete, wurde Jeruſalem bedrängt [8]); weil Saul es gering achtete, am Worte Gottes falſch zu handeln, und nicht zu tödten den Agag, wurde ihm das Königthum genommen [9]); weil David es gering achtete, Israel einer Zählung zu unterwerfen, kamen 70,000 Menſchen um [10]); weil Saphira und Ananias es gering achteten, zu lügen, traf ſie der bittere Tod [11]). Und weil Viele das Gebot Gottes gering

1) 1 Kön. 19, 8. 2 Kön. 2, 11.
2) Geneſ. 3, 11—24.
3) Geneſ. 9, 22—25.
4) Geneſ. 25, 29—34.
5) Geneſ. 4, 8—12.
6) Num. 16, 1 ff.
7) 25, 6—9. Die Zahl 23,000 ſtatt 24,000 ſcheint ein bloßes Verſehen zu ſein.
8) 2 Kön. 18, 7. 13 ff.
9) 1 Sam. 15, 17—28.
10) 2 Sam. 24, 15.
11) Apgeſch. 5, 1 ff.

Digitized by Google

achten, werden ſie hier geſtraft und haben dort Strafe zu erwarten. Demnach ziemt es ſich zu beobachten die geſchriebenen Gebote, und nicht in die Kammer zu gehen und nicht in die Wüſte zu ziehen, und nicht anzubeten in Ehrfurcht einen fremden Gott, ſondern ſeine Gebote zu beobachten, nichts beizufügen und nichts wegzunehmen.“

„Sollten uns nicht genügen unſere eigenen Reliquien? warum gehen wir denn hin und laſſen uns täuſchen von den Teufeln? Sollten uns nicht genügen die geiſttragenden Propheten? warum hören wir denn auf Träume? Sollten uns nicht genügen die Prieſter Gottes? warum gehen wir denn zu irrenden Wahrſagern? Sollten uns nicht genügen die geſchriebenen Geſetze, worin der Wille Gottes enthalten iſt? warum ſollten wir denn neuere Befehle haben, und verführeriſche Briefe, welche als gering und mangelhaft erſcheinen laſſen die geiſterfüllten Worte der Propheten, die Predigt der heiligen Apoſtel, die Lehre des heiligen Evangeliums, und nöthigen, wozu die Gebote nicht nöthigen laſſen, und ſich ſelbſt als vom Himmel kommend und vom Finger Gottes geſchrieben bezeichnen? Warum hören wir nicht auf Paulus, welcher ſagt: „Laſſet euch nicht verwirren, weder durch Worte noch durch Briefe, als ob ſie von uns ſeien“ [1]). — Wegen deines Gehens zu falſchen Göttern und deines zügelloſen Laufens nach Zaubereien, ſagt der Prediger der Kirche, ſind bei dir viele Kranke und Leidende [2]), deßwegen auch unzeitige Todesfälle, deßwegen viele Bedrängniſſe, deßwegen Beraubtheit von Kindern und ein unauflösliches Band von Schmerzen,

1) 2 Theſſ. 2, 2.
2) Weish. 14, 8—12. 27—31 (dem Sinne nach).

deßwegen Plagen von Teufeln, deßwegen Dürftigkeit und Armuth, deßwegen Strafen vom Himmel, deßwegen Unfruchtbarkeit der Felder, deßwegen auch unaufhörliche Unruhen, deßwegen Unfälle in den Heerden, deßwegen Beraubung durch Diebe, deßwegen das Feuer der Hölle und die ewigen Finſterniſſe und die endloſen Strafen.“ — —

„Und nun laſſet uns ſchauen auf die Gebote Gottes, und thun was darin geſchrieben iſt, und nicht irren wie die Heiden zum Glück und zum Schickſal und zu den Beſchlüſſen, denn wie immer die Beſchlüſſe über die ganze Erde vertheilt ſein mögen, die Verführer ſagen fälſchlich, daß der Menſch nach den Beſchlüſſen ſich richte und handle. Denn wenn es ſo iſt und der Menſch unter den Beſchlüſſen handelt, dann iſt es offenbar, daß er gerichtet wird nicht wegen der Sünden, weil wir ja ſeine Beſchlüſſe vollziehen. Dann werden wir auch gekrönt, nicht wegen unſerer Gerechtigkeit, weil wir ja nicht mit unſerem Willen das Gute thun, ſondern, von ihm gezwungen, wider Willen. Dann dürfen auch Könige die Diebe, Unzüchtige und Mörder nicht beſtrafen, weil ſie nicht mit eigenem Willen handeln, ſondern nur die Beſchlüſſe erfüllen. Dann, wenn ein Schändlicher einen Mann tödtet, oder eine Schwiegertochter die Schwiegereltern, oder ein Nachbar den Nachbar, oder ein Knecht den Herrn, oder eine Magd die Frau, oder ein Schüler den Lehrer befeindet und tödtet, darf Niemand dieſes für Sünde erklären und beſtrafen, weil ſie nur den Beſchluß erfüllen. Dann dürfen wir auch die Straßenräuber nicht für ſchuldig erklären und vertreiben, weil ſie nur dem Beſchluſſe gemäß die Beute überfallen, wie du ſagſt. Aber ſo iſt es nicht. Die übrigen Geſchöpfe ſind unter Zwang und Knechtſchaft und bewegen ſich nach

Digitized by Google

ſeinem Beſchluſſe, und nicht einmal ein Sperling fällt in die Schlinge ohne den Beſchluß; aber den Menſchen hat er als Herrn und höher als den Beſchluß geſchaffen. Denn gleichwie Gott ſelbſt nicht als Knecht unter dem Beſchluſſe ſteht, ſondern frei iſt und vollziehend was er will, ſo hat er auch den Menſchen geſchaffen nach ſeiner Aehnlichkeit als Herrn und freien, mit Macht über ſich ſelbſt, und nach eigenem Willen vollziehend Gutes und Böſes. Und wenn wir aus eigenem Entſchluſſe Gutes thun, ſo hat er das Reich verſprochen, wenn Böſes, die Hölle. Gott will und thut das Gute und den Tod des Sünders will er nicht; aber die Freiheit nimmt er uns nicht, denn er ſagt: „Möchtet ihr willig ſein und auf mich hören“ [1]).

Hier endet das Schreiben; und dieſer abgebrochene Schluß macht es ſehr wahrſcheinlich, daß, wie auch die Herausgeber des armeniſchen Textes bemerken, das Ende des Briefes verloren gegangen ſei.

1) Jeſ. 1, 19.

Welte.

II.

Recenſionen.

1. **Die älteren Matrikeln des Bisthums Freiſing.** Herausgegeben von Dr. **Martin v. Deutinger**, Dompropſt in München. Dritter Band. München, 1850. Verlag der erzbiſchöflichen Kanzlei. S. VIII, und 627. Subſcriptionspreis geb. 2 fl. 42 kr.

2. **Beiträge zur Geſchichte, Topographie und Statiſtik des Erzbisthums München und Freiſing.** Unter Beihülfe mehrerer Mitarbeiter herausgegeben von Dr. **Martin v. Deutinger**, Dompropſt. Erſten Bandes erſtes und zweites Heft, zuſammen 381 S. München, 1850. In Commiſſion bei Joſ. Lindauer. Preis des erſten Bandes von 3 Heften 5 fl. 24 kr.

Der vorliegende dritte Band enthält folgende acht Stücke: erſtens den Reſt der Schmidtiſchen Matrikel vom Jahre 1740 (den ſechsten Band der Handſchrift), mit den Decanaten Warngau, Waſſerburg, dem Archidiaconate Raitenbuch, nebſt einem ſtatiſtiſchen Ueberblicke der ganzen Diöceſe nach dem Stande vom J. 1740. Dieſer ſüdlichſte theils am Fuße der Gebirge theils in denſelben gelegene Theil der Diöceſe, in welchem der heilige Corbinian ſeine

Digitized by Google

apoſtoliſchen Arbeiten begonnen, hat im Laufe der Zeiten in ſeiner innern Organiſation die bedeutendſten Veränderungen erfahren; das Decanat Warngau wurde ſeiner zu großen Ausdehnung wegen in der neueſten Zeit in zwei Decanate: Miesbach und Tegernſee abgetheilt, und da die Pfarreien deſſelben größtentheils den Klöſtern Tegernſee und Wejarn incorporirt geweſen waren, ſo mußten nach deren Aufhebung die Pfarreien neu organiſirt und vermehrt werden, ähnliche Umgeſtaltungen erfuhren auch mehrere Pfarreien des Decanats Waſſerburg, die meiſten aber das Archidiaconat Raitenbuch. Dieſer Bezirk war von Biſchof Otto, dem berühmten Chroniſten, zu einem Archidiaconat erhoben, und der Propſt des regulirten Chorherrenſtifts Raitenbuch mit der Würde eines Archidiacons bekleidet worden, welche erſt mit dem Tode des letzten Propſtes erloſchen iſt; wegen der übergroßen Ausdehnung dieſes im Gebirge gelegenen Bezirks, zu welchem mehrere tyroliſche Orte gehört hatten, wurden im J. 1812 die Pfarreien Garmiſch, Mittenwald und Partenkirchen davon getrennt, und zu einem neuen Decanate Werdenfels vereinigt, zum Decanate Raitenbuch (Rottenbuch) gehören nun die Pfarreien Oberammergau, Ettal, Peuting, Raitenbuch, Kohlgrub und die nach der Säculariſation des Kloſters neuerrichteten Pfarreien Bayerſoyen, Hohenpeiſſenberg, Pöbing, Unterammergau und Wildſteig.

Den zweiten Beſtandtheil bilden zwei Auszüge aus der Sunderndorferſchen Matrikel vom Jahr 1524, wovon der erſte kürzere nach alphabetiſcher Reihenfolge die 17 Decanate mit Angabe der zu jeder gehörigen Pfarreien und deren Filialien, jedoch mit Weglaſſung des Archidiaconats Rotenbuch darſtellt, der andere ausführlichere

Digitized by Google

ebenfalls nach alphabetiſcher Reihenfolge der Pfarreien die Patronatrechte, die Filiale und Zahl der Cooperatoren, und die auf dem Diöceſanverband beruhenden Laſten angibt. Keiner derſelben bietet etwas beſonders Merkwürdiges dar.

Hierauf folgt die älteſte aller Matrikeln, die unter dem Biſchof Conrad im J. 1315 angefertigte. Sie führt zuerſt die Conventualkirchen: das Domſtift zu St. Andreas, St. Veit, Mosburg, Iſen, Schlierſee, Illmünſter, und von Klöſtern: Tegernſee, Ebersberg, Rott, Attl, Scheyern, Weihenſtephan, Neuſtift, Scheftlarn, Raitenbuch, Dietramzell, Beuerberg, Beyharting, Petersberg-Madron, Weyarn, Schleitdorf, Altomünſter, Indersdorf, und (von jüngerer Hand) Ettal und Fürſtenfeld auf; dann folgen nach der Ordnung der fünf Archidiakonate und 18 Decanate (Raitenbuch mit eingeſchloſſen) die 225 Pfarreien der Diöceſe, bei deren jeder die Filialkirchen mit eigener Begräbniß, und die Kapellen ohne ſolche, die auf ihr laſtenden Abgaben, wie auch die Patronats- und Beſitzrechte des Biſchofs und der Stifte und Klöſter angegeben ſind. Angehängt iſt ein Verzeichniß der außerhalb der Diöceſe gelegenen Pfarreien, wozu dem Biſchofe von Freiſing Patronats- und andere Rechte zuſtanden, es waren deren: in der Salzburger Erzdiöceſe drei, im Patriarchat von Aquileia (in Krain) zwei, im Bisthum Regensburg eine, im B. Paſſau zwölf, im B. Brixen vier, im B. Trient eine, im B. Augsburg zwei. Zur Erklärung der in dieſer Matrikel vorkommenden ältern Sprech- und Schreibweiſe ſind von dem H. Herausgeber fortlaufende Anmerkungen beigegeben, ſo wie er über die außerhalb der Diöceſe gelegenen Pfarreien und beziehungsweiſe Herrſchaften in kurzen hiſtoriſchen Notizen zeigt, wie

ſie an das Bisthum Freiſing kamen, und jetzt kirchlich eingetheilt ſind.

Die Sunderndorferiſche Matrikel, verfaßt von dem Generalvicar Stephan Sunderndorffer J. u. Dr. im J. 1524; ſie exiſtirt in drei Exemplaren, dem Original und zwei Abſchriften, abgedruckt wurde ſie nach der jüngern Abſchrift vom J. 1618, welche einige Zuſätze und Nachträge enthält; in den Anmerkungen hat der Herausgeber außer verſchiedenen Erläuterungen auch die Abweichungen ſowohl von dem Original als von der ältern Abſchrift angegeben. Dieſe Matrikel iſt nach dem Verhältniß der Zeit reichhaltiger an Inhalt als die Conradiniſche; ſie führt zuerſt die Pfarreien nach der Reihenfolge der Decanate, jedoch ohne das Diakonat Raitenbuch auf, und gibt bei jeder den gegenwärtigen Inhaber, den Patronatsherrn, die Seelenzahl, die Einkünfte und Abgaben, die Filialkirchen, die Beneficien und die Zahl der Cooperatoren ſehr genau an. Die Zahl ſämmtlicher Pfarreien betrug nach dieſer Matrikel 249, alſo um 24 mehr als im Jahr 1315. Hinter den Pfarreien folgen dann die Klöſter der Diöceſe (monasteria), nämlich 8 Abteien, 9 Propſteien von regulirten Chorherrn des hl. Auguſtinus und Prämonſtratenſern, und 6 Decanate der Collegialſtifte; es ſind durchgehends dieſelben, die wir oben in der Conradiniſchen Matrikel gefunden, nur iſt Mosburg als Stiftskirche verſchwunden, nachdem ſie mit dem Collegialſtift St. Caſtulus in Landshut vereinigt worden. Von andern Klöſtern geſchieht keine Meldung.

Dieſe Sunderndorferiſche Matrikel bietet dem Leſer unſerer Zeit ein mannigfaltiges Intereſſe dar, indem er dabei auf manche jener Zeit eigenthümliche Einrichtungen und Bräuche ſtößt, von welchen Referent einige ausheben

Digitized by Google

will. Am meiſten fällt auf die große Zahl von Pfarrern, welche ihre Pfarre nicht ſelbſt paſtorirten, ſondern die Erlaubniß hatten, die Seelſorge durch einen Vicar aus- üben zu laſſen; nach einem in dem königl. Reichsarchiv in München befindlichen Regiſter betrug im J. 1518 die Zahl der auf dieſe Weiſe diſpenſirten Pfarrer unter 249 nicht weniger als 101, und in dem Decanat Baumkirchen waren von 11 Pfarrern 8 abſent (habent absentiam). Eine andere Gewohnheit, welche ſich in der Erzdiöceſe München und Freiſing bis jetzt erhalten hat, beſtand darin, daß ſämmtlichen Pfarrern für die Oſterbeichtzeit beſondere Vollmachten bezüglich der vorbehaltenen Gewiſſensfälle gegen eine beſtimmte Gebühr ertheilt wurde, das gedachte Regiſter gibt ſie bei jedem Pfarrer beſonders an; bei den Pfarr- verweſern war jene Vollmacht auf eine beſtimmte Zahl von Perſonen eingeſchränkt, (habet auctoritatem ad 30—15 — 10—4 personas et suam). Eine andere Eigenthüm- lichkeit kommt in der Matrikel ſelbſt vor, daß nämlich manche Pfarrer nach örtlicher Gewohnheit die Stolgebühren oder gewiſſe Theile derſelben nach Belieben beſtimmen durf- ten, oder mit der Gemeinde darüber ein beſonderes Ab- kommen trafen. Viel Eigenthümliches hatte auch die Stel- lung der Cooperatoren, meiſtens wohnten ſie nicht im Pfarrhauſe, ſondern in dem Widdumhofe oder in dem Speicher daneben, (habitat in dote oder juxta dotem in granario) der Pfarrer reichte ihnen den Tiſch und ein meiſtens unbedeutendes Salar, bei dem erſten heißt es häufig: dat mensam sine potu, etwas Namhafteres warfen ihnen die zufälligen Gebühren ab; auch wurden ſie hin- ſichtlich ihrer Orthodoxie überwacht; von den Cooperatoren in Aufkirchen ſagt das Viſitationsprotokoll: non prae-

Digitized by Google

dicant erronea. Wie dieſe Bemerkung auf die damals beginnenden reformatoriſchen Bewegungen hinweist, ſo bieten die angeführten Eigenthümlichkeiten Stoff zu Betrachtungen über den Zuſammenhang derſelben mit der Reformation ſelbſt.

Die fünfte Numer enthält eine Patronats-Matrikel in tabellariſcher Form und zwei Abtheilungen; in der erſten werden die Pfarreien in alphabetiſcher Ordnung aufgeführt, zu welchen das Ernennungsrecht geiſtlichen und weltlichen Patronatsherren zuſteht, nebſt Angabe des Kirchenpatrons und der darauf haftenden Gebühren für das subsidium commune, die Abſenz und die Kanzlei, in der andern folgen die Pfarreien, wozu dem Biſchofe die freie Collation zuſtand, es waren 109, von welchen jedoch bis zum Jahr 1730 der biſchöfliche Generalvicar zwölf vergeben konnte. Dieſe Matrikel iſt nicht viel jünger als die Sunderndorferiſche; weil aber im Laufe der Zeiten Veränderungen in den Patronatsrechten erfolgten, und namentlich die bayerſchen Herzoge auf die Ausübung der päpſtlichen Monatrechte Anſprüche machten, entſtand die Nothwendigkeit neuer Verzeichniſſe. Der Herausgeber hat daher als erſte Beilage dasjenige Ueberſichtsregiſter abdrucken laſſen, welches den mit der Regierung gepflogenen Unterhandlungen im Jahr 1601 zu Grunde gelegt wurde, eine zweite Beilage ſtellt die Patronatsverhältniſſe dar, wie ſie zu Anfang des laufenden Jahrhunderts kurz vor der Säculariſation beſtanden, endlich ein drittes Verzeichniß gibt für dieſelbe Zeit die Patronatsverhältniſſe hinſichtlich der Beneficien, Curatien, Expoſituren u. ſ. w. Referent bemerkt nur, daß in der genannten Zeit die Zahl der Pfarreien 280, der Beneficien 481 betrug.

Digitized by Google

Die ſiebente iſt eine Kanzlei-Manual-Matrikel, deren Alter und Verfaſſer unbekannt iſt; ſie ſtellt ſich im Ganzen als ein Auszug aus der Sunderndorferiſchen Matrikel dar, jedoch enthält ſie auch einige Abweichungen und Ergänzungen, aus welchen ſich ergibt, daß ſie nicht vor dem Jahre 1622 verfaßt ſein kann. Aus ihrem Inhalt kann man ſchließen, zu welchem Zwecke ſie angelegt wurde; ſie ſollte nämlich dazu dienen, dem Kanzleiperſonale für gewöhnliche Fälle das tägliche Nachſchlagen in der größern Matrikel vom Jahr 1524 zu erſparen, es ſind daher auch nur jene Punkte ausgehoben, welche man im Dienſte immer zu beachten genöthigt war, wie der Kirchenheilige, der Patron der Pfründe, die in der Pfarrei befindlichen Beneficien, die Abgaben der Pfründe.

Den Schluß dieſer Sammlung macht eine Zugabe zu den älteren Matrikeln der Diöceſe Freiſing, enthaltend die Beſchreibung von 73 Pfarreien vom Jahr 1575. Sie iſt entnommen aus einem in der königl. Hof- und Staats-Bibliothek zu München befindlichen Manuſcript, welches den Titel führt: Beſchreibung der Pfarren Einkommen Rentambts München und anders betreffend de Ao. 1575. Aus dieſer Beſchreibung hat der Herausgeber 73 Pfarreien ausgehoben, welche die kleinere Hälfte der nicht vollſtändig erhaltenen Handſchrift umfaſſen, und ſie nach alphabetiſcher Ordnung abdrucken laſſen, da ſie in der Handſchrift nach Landgerichten geordnet ſind; denn die ganze Beſchreibung iſt von der höhern Staatsbehörde verfertigt, welche alle Angaben, wie in dem Vorworte ausdrücklich bemerkt wird, aus erholten (amtlichen) Berichten geſchöpft hat; daher kommt es daß dieſe Pfarrbeſchreibungen nur über die äußeren Rechtsverhältniſſe und Temporalien (Präſentations- und

Digitized by Google

Inſtallationsrechte, die Renten und Laſten) der Pfarrpfründen ſich verbreiten, zugleich aber in dieſer Beziehung ausführlicher und genauer ſind, als die geiſtliche Behörde ſie geben konnte. Wiewohl nun dieſe Beſchreibungen alte und längſt modificirte Verhältniſſe darſtellen, ſo können ſie doch jetzt noch dem Liebhaber ſprachgeſchichtlicher Studien durch den altbaieriſchen Kanzleiſtil, und dem Freunde der Kirchengeſchichte an den verſchiedenen ökonomiſchen Mühen und Plagen der Pfarrer ein mehrfaches Intereſſe gewähren. Hinſichtlich des letzten Punktes will Referent als Muſter die Pfarrei Aibling ausheben. Die Einnam beſteht a) aus Pfarrlehengütern jährlich 6 Schaffl Winter-traidt, 7 Sch. Habern. b) außer zween Gärten beim Haus und einem Krautland jährlich 22 Fueder Hey. c) An drittheiligem Zehent in der ganzen Pfarr Traidt 21 Sch., Habern 21 Sch., Gerſten 6 Sch. d) Von drei Filialkirchen außer Küchengefällen an Geld 59 fl. 30 kr. e) Von der Mittermeß in Aibling 56 fl. f) Die Stolgebühren ſind angeſchlagen zu 33 fl. 30 kr. g) Von der zur Pfarrei gehörigen Frühmeß neben kleinern Gülten 20 Sch. Khorn und Habern. Dieſen namhaften Einnahmen ſtehen aber nicht minder namhafte Ausgaben gegenüber. Zum erſten muß Herr Pfarrer ob ſeinem Tiſch erhalten 3 Prieſter (Cooperatoren) und den Schuelmeiſter, deren Verköſtigung nur zu 120 fl. angeſchlagen iſt, das Salar der 3 Prieſter zu 136 fl., für den vierten Prieſter, falls der Pfarrer die Mittermeſſe nicht ſelbſt beſorgt, 42 fl. An hohen Feſten gibt Herr Pfarrer den vier Prieſtern und dem Schulmeiſter über die morgen malzeit zimblichen Wein zue drinkhen. Die verſchiedenen ſpecificirten Ausgaben, die ihm aus der Mittermeſſe entſtehen, ſind zu 11 fl. 50 kr. berechnet; für

Abſenz, Auctoritas, Subsidium und Jägergeld 29 fl. 20 kr.; zu Pauung der Hueben und verſchafften Gründt mueß Herr Pfarrer Jerlichs außerhalb der taglenner haben 9 Eehalten, dazu 6 wagen Roß, und die Notdurft Holz der ennden alles khauffen.

Mit dem vorliegenden dritten Band iſt der Stoff für die zum Drucke geeigneten Matrikeln des Biſsthums Freiſing erſchöpft. Der noch folgende vierte Band wird hiſtoriſch-ſtatiſtiſche Beſchreibungen des nunmehr erloſchenen Biſsthums Chiemſee und desjenigen Theiles der Erzdiöceſe Salzburg, welcher jetzt zum Erzbiſsthum München-Freiſing gehört, nebſt einem ausführlichen Hauptregiſter über das ganze Werk liefern. In der Zwiſchenzeit ſollen einige Hefte der mit den Matrikeln angekündigten Beiträge zur Geſchichte, Topographie und Statiſtik des Erzbiſsthums erſcheinen, wovon

2) die oben angezeigten zwei Hefte bereits erſchienen ſind. Das erſte enthält außer ſehr vollſtändigen Nachrichten über die zahlreichen handſchriftlichen Chroniken und Kataloge der Biſchöfe von Freiſing von dem Herausgeber, und einer dreifachen Reihenfolge dieſer Biſchöfe von ebendemſelben, den Abdruck von vier ſolchen Chroniken. — Die erſte rührt von Joh. Freiberger her, Freiſingenſchem Domkapitular, geſt. 1541; ſie beſteht aus zwei Abtheilungen, wovon die erſte unter dem Titel: Origo christianae religionis ecclesiae Frisingensis die Lebensbeſchreibung des heil. Corbinian als erſten Biſchofs und als Anhang die kurze Geſchichte der Biſchöfe Otto I. (des Großen) und ſeines Nachfolgers Albert I., die zweite: „Cronica Episcoporum Frisingensis ecclesiae“ betitelt, in chronologiſcher Reihenfolge kurzgefaßte Biographien der erſten 47 Biſchöfe Freiſings, vom heil. Corbinian bis zum Biſchofe Philipp (1498—1541)

Digitized by Google

enthält. Zum erſtenmal im Jahr 1520, hierauf im Jahr 1772 wieder gedruckt wurde dieſe Chronik durch den neuen Herausgeber von vielen Fehlern und Ungenauigkeiten gereinigt. Mit Ausnahme der Lebensbeſchreibung des heil. Corbinian, welche über ſein Herkommen, ſeine mannigfaltige Wirkſamkeit und ebenſo mannigfaltigen Schickſale, wie über ſeine Wunder ausführliche Nachrichten mittheilt, und mit Ausnahme einiger andern Biographieen beſchränken ſich die übrigen auf dürftige chronikaliſche Notizen. Die zweite Chronik mit der Aufſchrift: Series et acta Episcoporum Frisingensium beſteht aus den kurzen Biographieen, welche der Biſchof Johann Franz von Egkher, (reg. 1695—1727) unter die Porträte der freiſingiſchen Biſchöfe hatte ſetzen laſſen, welche den von der biſchöflichen Reſidenz zur Domkirche führenden Gang zierten; ſie wurden von dem Hiſtoriker Mich. Prey verfaßt, und gehen mit einigen ſpätern Zuſätzen von dem heil. Corbinian bis auf Biſchof Maximilianus Procopius Grafen von Törring-Jettenbach, J. 1788—1789. Der Inhalt dieſer Biographieen entſpricht ihrem Titel Acta inſofern, als ſie die merkwürdigſten Momente ihrer biſchöflichen Amtsführung, beſonders ihre Erwerbungen für das Bisthum und eigene Kirchenſtiftungen, günſtige und ungünſtige Begegniſſe, Geburt, Regierungszeit und Tod in gedrängtem Stil angeben. — Die dritte iſt eine Beſchreibung der erſten 49 Biſchöfe (Corbinian bis Mauritius von Sandizell) im elegiſchen Versmaße, verfaßt von Joachim Haberſtock, einem baieriſchen Dichter des ſechszehnten Jahrhunderts. Von dieſer Beſchreibung finden ſich in München zwei Handſchriften, die eine in der Hof- und Staatsbibliothek, die andere in der Bibliothek des Metropolitankapitels, der Abdruck iſt nach der letzten ge-

Digitized by Google

macht, der Herausgeber hat aber die vielſeitigen Abweichungen der erſten in den Anmerkungen vollſtändig angeführt; der hiſtoriſche Werth dieſer Beſchreibung iſt begreiflich der geringſte. — Die vierte Chronik iſt eine Handſchrift von 27 Blättern, in der erſten Hälfte des 16ten Jahrhunderts durchaus von der nämlichen Hand geſchrieben, und reicht bis auf Biſchof Philipp I. geſt. 1541; iſt alſo mit der Freibergerſchen gleichzeitig, übertrifft ſie aber an Reichhaltigkeit wie an Inhalt und Schreibart. In Hinſicht auf Sprache wechſelt die lateiniſche mit der deutſchen ab, vom Anfang an iſt jedoch dieſe, ſpäter jene vorherrſchend.

Um aus dieſen Lebensbeſchreibungen der 61 Biſchöfe von Freiſingen (deren letzter Joſeph Conrad Freih. von Schroffenberg den 4. April 1800 ſtarb), das Merkwürdigſte mitzutheilen, bemerkt Referent, daß in Beziehung auf Geburt mit Ausnahme einiger weniger bürgerlichen alle von Adel, ein großer Theil vom höhern Adel, namentlich außer mehrern andern, Grafen von Scheyern, Wittelsbach, Pfalzgrafen bei Rhein und Herzoge von Baiern waren; zum Rufe der Heiligkeit gelangten zwei, Corbinian und Lampert Biſchof von 938 bis 957; zu höhern Kirchenwürden, und zwar zur Cardinalswürde zwei, Johann III. Grünwalder ein großer Theologe, Biſchof von 1448—1452, und Johann Theodor Herzog von Baiern Biſchof zu Freiſingen 1727, Cardinal 1743, wurde Biſchof zu Lüttich 1744 und ſtarb dort 1763; auf erzbiſchöfliche Stühle wurden erhoben Berthold von Wachringen, der aber viel in Oeſterreich lebte, wurde 1403 Erzbiſchof zu Salzburg, Ernſt Herzog von Baiern, auf mehrere Biſthümer poſtulirt Erzbiſchof zu Köln 1583; Joſeph Clemens Herzog von Baiern 1694 gleichfalls Erzbiſchof zu Köln; Clemens Wenzeslaus

königl. Prinz von Polen und Herzog zu Sachſen, deſſen erſter biſchöflicher Sitz zu Freiſingen war von 1763—1768, wurde im letzten Jahre Churfürſt und Erzbiſchof zu Trier. Durch Gelehrſamkeit und ihre Beförderung haben ſich einen Namen erworben Aribo der Biograph des hl. Corbinian und Emmeramm, Otto der große Chroniſt B. von 1137—1158; Johann II. galt für den erſten Arzt ſeiner Zeit, 1340—1349; Biſchof Berthold war der erſte **magister in artibus** der Hochſchule zu Wien, und machte bedeutende Stiftungen an derſelben; die Biſchöfe Johann IV. Tuellbeck 1453 und Sixtus Dannberger 1473 in kirchlichen Geſchäften gewandt, machten ſich um die Reformation des Klerus und der Mönche verdient, von dem letzten ſagt die Chronik, daß er in dieſer Zeit der berühmteſte Biſchof im ganzen Deutſchland geweſen ſei; unter den letzten Biſchöfen zeichneten ſich Joh. Franz v. Egker 1695—1727 durch Gründung von Wohlthätigkeits- und Bildungsanſtalten, und Max Prokopius, Gr. v. Törring 1788—1789 durch ſeinen Paſtoraleifer aus, indem er beſondere Anleitungen für Katecheten, Prediger und Seelſorger drucken ließ.

Das zweite Heft enthält I. die Reihenfolge der Biſchöfe von Chiemſee vom Jahr 1216—1805; II. die Reihenfolge der Erzbiſchöfe von Salzburg; III. eine ſynchroniſtiſche Ueberſicht der Päpſte, der Erzbiſchöfe von Salzburg und der Biſchöfe von Freiſing und Chiemſee; IV. die Geſchichte des Benediktiner-Nonnenkloſters Frauen-Chiemſee. Die Aufnahme dieſer Stücke rechtfertigt der Herausgeber theils damit, daß der in Baiern gelegene Theil des ehemaligen Bisthums Chiemſee jetzt mit dem Erzbisthum München-Freiſing vereinigt iſt, theils weil die Geſchichte der Biſchöfe

Digitized by Google

von Chiemſee mit jener der Erzbiſchöfe von Salzburg unzertrennlich verbunden iſt.

Die Geſchichte des Bisthums Chiemſee iſt in Kürze folgende. Um die Mitte des achten Jahrhunderts ſtiftete Herzog Odilo von Baiern auf der anſehnlichſten Inſel des Sees im Chiemgau eine Schule unter der Leitung eines griechiſchen Mönchs mit Namen Dobda; im Jahr 776 ſtiftete Herzog Thaſſilo II. daſelbſt ein Benediktinerkloſter, welches in der Mitte des zehenten Jahrhunderts von den Ungarn zerſtört, jedoch im Jahr 1131 von dem Erzbiſchof von Salzburg Konrad von Abensberg wiederhergeſtellt, und regulirten Chorherren des heil. Auguſtin übergeben wurde, denen er einen Propſt vorſetzte. Erzbiſchof Eberhard errichtete nach zuvor eingeholter päpſtlicher Bulle auf Chiemſee ein Bisthum, und machte die neue Stiftung im Jahr 1218 auf einer Provincialſynode bekannt, indem er zu gleicher Zeit den bisherigen Propſt von Zell im Pinzgau, Rüdiger von Radeck zum erſten Biſchof ernannte, inveſtirte und conſecrirte. Zum Sprengel wurden ihm die von Salzburg entlegenſten Diſtricte in einer Länge von acht Meilen bis auf die Höhen am Jochberg, und ungefähr ebenſo viel in der Breite angewieſen; zur Dotation erhielt das neue Bisthum die Einkünfte der Propſteien St. Hippolit zu Zell im Pinzgau, und St. Maximilian zu Biſchofshofen im Pongau, und weil die Biſchöfe von Chiemſee zugleich Weihbiſchöfe von Salzburg ſein ſollten, einen Hof in dieſer Stadt; die Stiftskirche auf Chiemſee ſollte die Kathedrale werden, jedoch ohne Schmälerung der Rechte dieſes Kloſters. Auf dieſe Weiſe hatten die Biſchöfe von Chiemſee zwar einen beſondern Sprengel, aber keinen Sitz und keine eigene Kathedrale in demſelben, dieſem Mangel half der Erzbiſchof

Friedrich IV. ab, indem er im Jahr 1446 die Pfarre St. Johann bei Kitzbüchl den Biſchöfen von Chiemſee ſchenkte, ſo daß von nun an St. Johann gleichſam als ihr Sitz angeſehen wurde, wie auch mehrere derſelben hier Diöceſanſynoden abgehalten haben.

Den biſchöflichen Stuhl von Chiemſee haben von 1216 bis 1805 fünfundvierzig Biſchöfe, man kann ſagen, nicht blos eingenommen, ſondern auch geziert; denn da die meiſten vor ihrer Ernennung bedeutende kirchliche Aemter namentlich bei der erzbiſchöflichen Curie bekleidet hatten, ſo waren ſie würdige, in den geiſtlichen Wiſſenſchaften gebildete, in kirchlichen Geſchäften geübte Männer, die nicht nur ihre Diöceſe fleißig viſitirten und Synoden hielten, ſondern auch auf den Provincialconcilien ſelbſt auf Reichstagen mit Ehre auftraten; die Namen von mehreren glänzen in dem bairiſchen Gelehrten-Lexikon von Kobolt und ähnlichen Verſeichniſſen, wie Bernhard von Kraiburg 1467—1477; Berthold Pieſtinger 1508—1525; Aegydius Rehm 1525—1536; Sebaſtian Cataneus ein Dominikaner aus Mailand 1589—1608, in welchem Jahr er ſein Bisthum verließ. Als Merkwürdigkeit will Referent anführen, daß unter den letzten vier Biſchöfen von Chiemſee ſich drei aus dem gräflich truchſeßiſchen Hauſe von Zeil-Tranchburg befanden, alle drei ehrwürdig, der letzte aber Sigmund Chriſtoph beſonders merkwürdig dadurch, daß ſich mit ihm die Reihe der Chiemſeeiſchen Biſchöfe ſchloß, und er als ſäculariſirter Biſchof dennoch unter den Drangſalen der damaligen Kriege, und neben verſchiedenen Aufträgen von Seite der wechſelnden Herrſchaften, ſeine biſchöflichen Functionen mit unermüdlichem Eifer bis in das Jahr 1814 fortſetzte, wo er 63 Jahre alt den 7. Nov. ſtarb.

Digitized by Google

Den größern Theil des zweiten Heftes füllt die noch nicht geſchloſſene Geſchichte des Benediktiner-Nonnenkloſters Frauen-Chiemſee, aus Urkunden angefertigt von Erneſt Geis, Beneficiaten von St. Peter und Caplan am Militär-Krankenhauſe in München. Die Schrift iſt mit hiſtoriſcher Genauigkeit, ohne Nebenabſicht auf eine Lobrede des Kloſters gearbeitet, und der Herausgeber hat ſie als einen nicht unwichtigen Beitrag zur Geſchichte, Topographie und Statiſtik des Erzbisthums München und Freiſing aufgenommen. Referent will zur Kenntnißnahme der Leſer aus der Geſchichte dieſes ſonſt wenig bekannten Stiftes die Hauptmomente ausheben. Das Frauenkloſter Chiemſee entſtand nach der Sitte jener Zeit mit dem Kloſter Herren-Chiemſee, aber auf einer andern, nämlich der zweiten Inſel des Sees; nach dem Sturze Thaſſilo's II. wurde es mit dem Herrenſtifte von Karl dem Großen an das Erzbisthum Metz, und von König Arnulph im Jahr 890 an den Erzbiſchof Dietmar von Salzburg verſchenkt. Von dieſer Zeit an geſchieht desſelben häufiger Erwähnung, ſeine eigene Geſchichte beginnt jedoch erſt mit der Errichtung des Bisthums Chiemſee, denn bei der Erhebung der Kloſterkirche auf Herren-Chiemſee zur biſchöflichen Kirche wurde von dem Erzbiſchof Eberhard ausdrücklich beſtimmt, daß das Frauenkloſter in ſeinen bisherigen Rechten bei dem Erzſtifte Salzburg verbleiben ſollte, ſo daß die Gränze beider Diöceſen zwiſchen beiden Inſeln hindurch lief; kurz vorher hatte es von demſelben Erzbiſchof die freie Verleihung und Verwaltung ſeiner Lehen, das kirchliche Präſentationsrecht auf denſelben nebſt der freien Wahl der Abtiſſin erhalten. Damit beginnt die freie Entwickelung der Geſchichte des Kloſters, welche in der ausführlichen Darſtellung des Verfaſſers in der Hauptſache

Digitized by Google

dieſelben Begebenheiten aufweiſt, wie man ſie in der Geſchichte der Frauenklöſter zu finden gewohnt iſt, Anfechtungen und Bedrückungen von Außen, hartnäckiger Widerſtand der Frauen dagegen bei übrigens nicht ſeltenen inneren Streitigkeiten, Wechſel von guter und ſchlechter Wirthſchaft, Abnahme und Wiederherſtellung der Diſciplin, und unter all dieſem Wechſel Fortbeſtand bis zur allgemeinen Säcularisation im Jahr 1803. Im Jahr 1837 wurde es von König Ludwig I. wiederhergeſtellt. Die Beilagen enthalten die Verzeichniſſe der Abtiſſinen, Dechantinen, Priorinen, Conventualinen, Beichtväter und Kloſterrichter.

Drey.

2.

1. **Compendium theologiae moralis S. Alphonsi Mariae de Ligorio** olim episcopi S. Agathae Gothorum et institutoris congregationis S.S. Redemptoris auctore **D. Neyraguet** presbytero dioecesis Ruthenensis missionario. Editio post secundam Panormitanam retractata et multo emendatior. Patavii typis Seminarii 1848. Oeniponti in libreria (sic!) Pfaundler. Preis 3 fl. 12 kr.
2. **Manuale moralis theologiae juxta principia S. Alphonsi Ligorii** aliorumque probatissimorum auctorum nec non ad normam recentissimi operis **Thomae M. J. Gousset** Archiepiscopi Rhemorum S. S. legati nati, Galliae Belgicae primatis etc. addita recensione huc pertinentium civilium legum cod. civ. Austr., peculiarium consuetudinum et disciplinarum Mediol. dioecesis et casuum in Med. dioec. reservatorum. Tomus I. Mediolani typis Pirotta et Socc. 1850. Preis 3 fl. 36 kr.
3. **Die chriſtliche Sittenlehre.** Von D. **Joſeph Ambros**

Stapf, Domcapitular und Conſiſtorialrathe zu Brixen, emeritirtem Profeſſor der Moral und Erziehungskunde. Zweite nach des Verfaſſers Tode von J. V. Hofmann, F. B. Conſiſtorialrathe und Profeſſor der Moraltheologie in Brixen, beſorgte und überarbeitete Auflage. Erſter, zweiter u. dritter Band. Mit Gutheißung des fürſtbiſchöfl. Ordinariates zu Brixen. Innsbruck, in der Wagner'ſchen Buchhandlung. 1850. Preis 6 fl. 48 kr.

4. **Katholiſche Moraltheologie von Ferdinand Probſt,** Prieſter. Erſter Band. Tübingen, 1848. Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung. (Laupp und Siebeck). Zweiter Band, ebenda 1850. Preis beider Bände 10 fl. 42 kr.

Der Unterzeichnete glaubte die Gelegenheit, die ſich ihm darbot, mehrere Moralwerke miteinander in der Quartal- ſchrift zur Anzeige zu bringen, um ſo mehr ergreifen zu müſſen, als es ihm ſchien, daß er durch Nebeneinander- ſtellung verſchiedener Leiſtungen zugleich einen Beitrag zur Löſung der Streitfrage, welche Methode für Behandlung der Moraltheologie die zweckmäßigſte ſei, liefern könnte. Man hat neuerdings nicht nur angefangen, die ältere caſuiſtiſche Behandlungsweiſe der Moral nicht mehr für ſo verwerflich zu finden, als dieß in weiten Kreiſen theilweiſe noch vor wenigen Jahren der Fall war, ſondern man iſt ſogar mitunter geneigt, dieſer Methode vor allen andern, die in neuerer Zeit verſucht worden, einen entſchiedenen Vorzug einzuräumen und hat die Behauptung aufgeſtellt, es ſei für die Moral kein Heil zu erwarten, ſo lange man ſie nicht wieder nach der Weiſe der Alten bearbeite. Die rubricirten Werke geben uns Gelegenheit, die Stichhaltigkeit dieſer Behauptung zu prüfen, denn die beiden erſtgenann- ten repräſentiren den ältern, die beiden letztern ſtehen auf

Digitized by Google

dem neuern Standpunkt der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Moraltheologie.

1. Für den Werth des erſtgenannten Werkes, des Compendium von Neyraguet, ſpricht ſchon der äußere Umſtand ſehr günſtig, daß es bereits in einer nicht geringen Zahl von Auflagen Verbreitung gefunden. Wie wir aus der Vorrede der uns vorliegenden Ausgabe erſehen, wurde dasſelbe bereits früher in Paris, Lyon, Toulouſe, Neapel, Benevent und zweimal in Palermo gedruckt. Auch das ſehr anerkennende Schreiben des neulich zum Cardinal erhobenen Erzbiſchofes von Rheims, Thomas Gouſſet, des geiſtreichſten unter den Verehrern der Liguoriſchen Moral, das der erſten Palermitaner Ausgabe von 1839 vorgedruckt iſt, kann dem Buche nur zur Empfehlung gereichen. Zudem ſoll, wie wir aus der Vorrede des unter 2 aufgeführten Mailänder manuale moralis theologiae erſehen, der gegenwärtige Papſt Pius IX. dem Verfaſſer wegen dieſes Werkes ein Belobungsſchreiben zugeſandt haben.

Der Zweck, den ſich Neyraguet bei ſeiner Arbeit geſtellt, iſt ein ſehr beſcheidener. Er will nichts Neues und Selbſtſtändiges liefern, ſondern blos die Moraltheologie des hl. Alphons Liguori zu leichterm Gebrauch für die Seelſorger in einem möglichſt vollſtändigen Auszuge wieder geben. Dieſen Zweck erreicht er auf höchſt anerkennenswerthe Weiſe. Mit der größten Gewiſſenhaftigkeit und Genauigkeit gibt er die Lehre ſeines Meiſters wieder, indem er ſorgfältig das Weſentliche von dem Unweſentlichen ſcheidet, weitläufige Auseinanderſetzungen, wie ſie der hl. Alphons mitunter zur Vertheidigung ſeiner Anſichten für nothwendig hielt, auf der Seite läßt und nur das aufnimmt, was wirklich Lehre deſſelben iſt oder zur nothwendigen Begründung derſelben

gehört. Zugleich bringt er die Materien in eine beſſere Ordnung und Ueberſichtlichkeit, als dieſes in ſeinem Original der Fall iſt, indem er die bei den Caſuiſten gemeinübliche Abfolge der moraliſchen Rubriken wieder herſtellt, von der ſein Meiſter abgewichen war, um die ihm eigenthümliche Lehre des Aequiprobabilismus gleich am Anfang ſeines Werkes zu begründen. Daher macht das Neyraguetſche Werk die Moraltheologie des hl. Alphons zwar nicht überflüſſig, was auch der Verfaſſer nicht beabſichtigt, aber für den praktiſchen Gebrauch erſetzt es dieſelbe vollkommen und es kann ihm in dieſer Beziehung ſogar ein Vorzug vor dem Originalwerke zuerkannt werden.

Bei dem engen Verhältniß in welches Neyraguet ſich zu ſeinem Meiſter ſtellt, verſteht es ſich von ſelbſt, daß er auch den wiſſenſchaftlichen Standpunkt deſſelben theilt. Wir müſſen daher zunächſt dieſen ins Auge faſſen und auch auf die Gefahr hin, für manchen Leſer der Quartalſchrift nur Bekanntes zu wiederholen, doch über dieſen Punkt uns etwas weitläufiger verbreiten. Als Caſuiſtiker faßt der hl. Alphons den Begriff der Moraltheologie ganz anders, als wir zu thun pflegen. Die Moraltheologie iſt ihm, wie den Caſuiſten überhaupt, eine ausſchließlich praktiſche Wiſſenſchaft, wie er ſie denn im Prologe des V. Buches ſeines Moralwerkes ausdrücklich als eine Disciplin bezeichnet, quae tota ad praxim sit dirigenda. Näherhin iſt ſie ihm für den Theil der geiſtlichen Praxis beſtimmt, welcher ſich auf Verwaltung des Bußſacramentes bezieht. Eine ſolche Auffaſſung der Moraltheologie kann natürlich für die Behandlung des moraliſchen Stoffes im Einzelnen nicht ohne bedeutenden Einfluß bleiben. Fürs erſte muß Alles weggelaſſen werden, was blos wiſſenſchaftliche Bedeutung hat.

Digitized by Google

Daher findet ſich in caſuiſtiſchen Bearbeitungen der Moral keine nähere Begründung und Auseinanderſetzung der allgemeinen moraliſchen Wahrheiten, ſondern es wird blos ihre Anwendung auf die beſondern Verhältniſſe und Fälle des Lebens aufgezeigt. Wie dieſelben zu beweiſen, in welches Verhältniß ſie zu den übrigen Wahrheiten der Offenbarung zu ſtellen ſeien, darauf glaubt man auf dieſem Standpunkt nicht in der Moraltheologie eingehen zu müſſen, ſondern überläßt dieſes Geſchäft der ſogenannten theologia scholastica, d. h. der ſowohl die Dogmatik als die Moral in ſich begreifenden wiſſenſchaftlichen Geſammtdarſtellung der chriſtlichen Lehre. Demnach iſt bei dieſer Auffaſſung der moraliſche Stoff unter zwei Disciplinen vertheilt: das Allgemeine und Theoretiſche enthält die theologia scholastica, das Beſondere und Praktiſche wird in der theologia moralis abgehandelt. Daher forderte man auch in beſſern Zeiten in der Regel von den Geiſtlichen das Studium der theologia scholastica als Vorausſetzung oder Ergänzung des Studiums der theologia moralis, und es wären ſicherlich manche Mißſtände nicht in die Kirche eingedrungen, hätte man dieſe Forderung mit Ernſt feſtgehalten und nicht nach und nach in immer weiterm Umfang Dispenſation davon eintreten laſſen. Fürs zweite bringt es die Rückſicht auf das Beichtinſtitut mit ſich, daß in der caſuiſtiſchen Moral vorwiegend die Frage nach dem ſich ſtellt, was Sünde ſei, wo dieſelbe anfange, unter welchen Bedingungen die Sünde eine leichte, eine ſchwere, eine tödtliche oder läßliche werde. Die caſuiſtiſche Moral iſt daher, wenn man neuerdings üblich gewordene Bezeichnungen auf ſie anwenden will, nicht Tugendlehre, nicht einmal Pflichtenlehre, ſondern vorherrſchend Lehre von den Sünden. Fürs dritte endlich muß die caſuiſtiſche Moral

Digitized by Google

als praktiſche Wiſſenſchaft in der Eintheilung des Stoffes hauptſächlich vom praktiſchen Standpunkt ausgehen. Dieſer fordert aber Anſchließung an bereits bekannte, möglichſt allgemein gebrauchte Formeln, unter welche der moraliſche Stoff untergebracht werden kann. Als ſolche Formeln boten ſich dar die drei theologiſchen Tugenden, der Decalog, die Kirchengebote und die Sacramente. Die Abhandlung über dieſe Punkte bildet regelmäßig den eigentlichen Kern der caſuiſtiſchen Bearbeitungen der Moral. Daran ſchloßen ſich dann von ſelbſt theils die einleitenden Tractate de actibus humanis, de conscientia, de legibus, de peccatis, theils die ergänzenden de censuris und de irregularitatibus an. Dieſe Diatheſe des Stoffes hat freilich keinen wiſſenſchaftlichen Werth, allein nachdem ſie einmal eingeführt und faſt allgemein üblich geworden, dürfte das Aufgeben derſelben nicht mehr gerathen ſein. Denn der Wechſel der Eintheilung bei ſolchen für den praktiſchen Gebrauch beſtimmten Büchern iſt jedenfalls ein größeres Uebel, als eine den Forderungen der Wiſſenſchaft weniger entſprechende Eintheilung.

Wir glaubten dieſe Erörterung vorausſchicken zu müſſen, um auf den Grund derſelben unſer Urtheil über den Werth und die Bedeutung des vorliegenden Werkes von Neyraguet, beziehungsweiſe der theologia moralis des hl. Alphons Liguori, abgeben zu können. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß eine Bearbeitung der Moraltheologie mit beſtimmter Rückſicht auf die Verwaltung des Bußſacramentes nicht nur zuläſſig, ſondern auch bei der unendlich hohen Bedeutung des Beichtinſtitutes ſogar nothwendig ſei. Im Beichtſtuhl reicht man mit der Kenntniß der allgemeinen moraliſchen Wahrheiten nicht aus; denn die Anwendung des Allge-

Digitized by Google

meinen auf die einzelnen concreten Fälle iſt nicht ſo leicht, und kann daher auch nicht dem bloßen Ermeſſen des einzelnen Prieſters überlaſſen werden. Daher glauben wir, daß man früher vollkommen Recht hatte, wenn man ein großes Gewicht auf das Studium der Moraltheologie in der caſuiſtiſchen Form legte, und wir nehmen keinen Anſtand zu behaupten, daß die mancherlei Mängel, welche ſich da und dort in die Verwaltung des Bußſacramentes eingeſchlichen, nicht zum geringſten Theil eben von der Vernachläſſigung dieſes Studiums herzuleiten ſein dürften. Dagegen ſollte man auch nicht verkennen, daß die caſuiſtiſche Moral nur eine Seite der Moraltheologie repräſentirt und daß deßwegen ein blos auf ſie beſchränktes Studium ebenſowenig genügen kann, als das Studium eines Moralwerkes, das den moraliſchen Stoff mit beſtimmter Rückſicht auf die Verwaltung des geiſtlichen Lehramtes behandelt. Daher ſind wir auch keineswegs geneigt, den caſuiſtiſchen Standpunkt als den höchſten oder gar als den einzig berechtigten zu betrachten, auf welchen man ſich bei Bearbeitung der Moraltheologie ſtellen kann. Aber die Berechtigung, die ihm in einer beſtimmten Sphäre zukommt, können wir ihm ebenſowenig abſprechen, und es hindert uns demnach nichts, die eigenthümlichen Vorzüge der Moraltheologie des hl. Alphons anzuerkennen, wenn wir gleich den Standpunkt, auf den er ſich bei Bearbeitung derſelben geſtellt, als einen einſeitigen bezeichnen müſſen. Unter jene Vorzüge rechnen wir zuerſt, daß es dem hl. Alphons vielleicht unter allen caſuiſtiſchen Moraltheologen am beſten gelungen iſt, zwiſchen übergroßer Strenge und verderblicher Laxheit die rechte Mitte zu finden. Dazu diente ihm als Leitſtern, wie wir glauben, weniger ſein Syſtem des Aequi-

Digitized by Google

probabilismus, mit dem im Weſentlichen wenig ausgerichtet iſt, als vielmehr die reiche Erfahrung, die er ſich in der Seelſorge und insbeſondere im Beichtſtuhle erworben. Der zweite Vorzug der Liguoriſchen Moral beſteht darin, daß die Entſcheidungen des Heiligen in gewißer Weiſe die Billigung des heil. Stuhles für ſich erlangt haben, nachdem dieſelben bei ſeinem Seligſprechungsproceß einer ſorgfältigen Prüfung unterworfen worden. Dieſe Billigung erſtreckt ſich nach einer Deciſion der Röm. Pönitentiarie vom 5. Juli 1831 dahin, daß beim Vortrage der Moraltheologie man die Anſichten des hl. Alphons mit Sicherheit adoptiren könne, doch ſo, daß man, ohne einem Tadel ſich auszuſetzen, auch nach andern bewährten Auctoren ſich richten kann, und ſodann, daß ein Beichtvater, der ſich in der Entſcheidung eines Falles lediglich auf die Auctorität des hl. Alphons ſtützt, darüber nicht beunruhigt werden dürfe. Da nun das vorliegende Handbuch des Neyraguet nichts iſt als eine Zuſammenſtellung der Lehre des heil. Alphons, ſo nimmt es an dieſer Prärogative auch Antheil.

So bedeutend demnach der Werth des Neyraguetſchen Werkes durch ſein ſtrenges Anſchließen an ſeinen Meiſter wächst, ſo entſteht doch gerade durch dieſen Umſtand an demſelben ein Mangel, der die Brauchbarkeit des Buches für die Gegenwart und namentlich für unſere deutſchen Verhältniſſe mindert. Es liegt in der Natur der caſuiſtiſchen Behandlung der Moral, daß ſie nie zum Abſchluß kommen kann, weil das Leben in fortwährender Bewegung begriffen iſt und immer neue Verhältniſſe geſtaltet, auf welche die allgemeinen moraliſchen Wahrheiten anzuwenden ſind. Sind nun zwar in den meiſten Hauptpunkten die Menſchen ſeit den Zeiten des hl. Alphons ſich gleich geblieben,

Digitized by Google

werden dieſelben Sünden auf dieſelbe Art begangen, wie damals, ſo ſind doch viele Verhältniſſe ſeitdem von Grund aus umgeſchaffen worden, und viele andere haben die Bedeutung verloren, die ihnen zur Zeit des hl. Alphons noch zukam. Man denke nur an die radicale Umwandlung der öffentlichen Geſetzgebung in faſt allen europäiſchen Staaten, an die Kloſteraufhebung, an die Säculariſirung, an die in Frankreich, Belgien und anderwärts allgemein durchgeführte Verwandlung des geiſtlichen Einkommens in Beſoldungen, die von Verwilligung der Parlamente abhängig ſind, an die Ablöſung des Naturaleinkommens der Kirche und Stiftungen, an die allgemeine Militärpflicht u. ſ. w. Ja ſelbſt an die Erfindung des Chloroform und Schwefeläthers knüpfen ſich Fragen, die die caſuiſtiſche Moraltheologie nicht unbeantwortet laſſen kann. Ueber alle dieſe und ähnliche Punkte wird man im vorliegenden Buche vergebens eine Auskunft ſuchen, während andere für uns mehr oder weniger bedeutungslos gewordene ausführlich beſprochen werden. Auch der Umſtand darf nicht unbeachtet gelaſſen werden, daß der hl. Alphons vorzüglich ſüditalieniſche Sitten und Zuſtände vor Augen hatte. Daraus dürfte ſich die auffallende Weiſe erklären laſſen, wie er ſich z. B. über die ebrietas, über Walddiebſtahl u. ſ. w. ausſpricht. Ebenſo mögen ihm in der Lehre von den Verpflichtungen der Geiſtlichen vorzugsweiſe die zahlreichen wenig beſchäftigten Abbates, dieſer Ruin der Kirche in Italien, vorgeſchwebt haben. Daher wird es ohne Zweifel kommen, daß er die Schule, dieſes umfangreiche Feld von Verpflichtungen für den Geiſtlichen, ſo gut wie ganz übergeht.

Nichts deſto weniger kann Neyraguets Werk ange-

Digitized by Google

legentlich empfohlen werden. Es wird vermöge der Klarheit und Einfachheit ſeiner Darſtellung für jeden Geiſtlichen ſowohl zum Privatſtudium als auch zu augenblicklichem Nachſchlagen ſich eignen und ihm in den meiſten Fällen eine ſichere Auskunft gewähren. Vorzüglich aber dürfte es für Prieſterſeminarien, in denen die caſuiſtiſche Behandlung der Moraltheologie am Platze iſt, empfohlen werden. Die einzelnen Defecte, welche es an ſich hat, können beim Vortrag ihre Erledigung finden. In welcher Weiſe dieß etwa geſchehen könnte, dazu kann das unter

2. aufgeführte Manuale moralis theologiae Anleitung geben. Es iſt uns zwar erſt der erſte Band dieſes, wie es ſcheint, auf 2 Bände berechneten Werkes zugekommen, doch iſt das Vorliegende genügend, um über Charakter und Richtung des Ganzen ein Urtheil abgeben zu können. Von Neyraguets Werk unterſcheidet es ſich einmal dadurch, daß es nicht ein Auszug aus den Werken des hl. Alphons, ſondern eine ſelbſtſtändige Bearbeitung der Moral nach den Grundſätzen desſelben iſt, ſodann dadurch, daß es auf beſtimmte Verhältniſſe, zunächſt die der Mailänder Diöceſe und dann der Kirche in Oberitalien überhaupt Rückſicht nimmt. Obwohl die Darſtellung ihrer äußern Form nach nicht die bei den Caſuiſtikern gewöhnliche iſt, ſo iſt ſie doch ihrem Grundweſen nach caſuiſtiſch, wie denn auch die bei Caſuiſten gewöhnliche Eintheilung des Stoffes im Weſentlichen beibehalten iſt. Zwar wird in der Einleitung verſucht, dieſe Eintheilung auf allgemeinere Grundſätze zurückzuführen und ſie damit theils zu rechtfertigen theils zu vereinfachen. Allein dadurch wird die Sache nicht beſſer, ſondern ſchlimmer, wie man an einigen Beiſpielen erſehen kann. Die Lehre von den theologiſchen Tugenden

Digitized by Google

z. B. wird bei Gelegenheit des erſten Gebots abgehandelt und der Verfaſſer iſt daher genöthigt, die Almoſenpflicht an dieſem Ort, wo ſie doch wahrlich nicht hingehört, zu beſprechen. Der Tractat de jure et justitia wird in ſeinem ganzen Umfang beim ſiebenten Gebot untergebracht, wodurch die Abhandlung über dieſes Gebot gegenüber von den andern zu einer wahren Monſtroſität wird. Die Kirchengebote werden nicht beſonders, ſondern theils bei Gelegenheit der göttlichen Gebote, theils bei den Sacramenten behandelt; das kirchliche Faſtengebot findet ſogar ſeine Stelle bei der Abhandlung über die Cardinaltugend der temperantia. Man kann daraus erſehen, daß mit dem einfachen Abgehen von der caſuiſtiſchen Eintheilungsweiſe noch nicht viel gewonnen iſt und das Intereſſe der Wiſſenſchaft dadurch keineswegs befriedigt wird. Will man einmal eine caſuiſtiſche Moral ſchreiben, ſo bleibe man bei der altherkömmlichen Eintheilungsweiſe, die doch wenigſtens das Gute für ſich hat, daß ſie allgemein bekannt iſt, und man daher, wenn man über einen beſtimmten Punkt Auskunft will, nicht durch Nachſuchen die Zeit verlieren darf.

In anderer Richtung dagegen iſt das Buch practiſch ſehr zweckmäßig eingerichtet und kann als Muſter dienen, wie die Moral zum practiſchen Gebrauch für die Geiſtlichkeit einer oder mehrerer in ihren Verhältniſſen gleicher Diöceſen behandelt werden kann. Wir bemerken in dieſer Beziehung zuerſt, daß der Verfaſſer bei all den Punkten, wo die Moral in die Rechtsſphäre übergreift, die Beſtimmungen der öſtreichiſchen Geſetzgebung wörtlich nach der officiellen italieniſchen Ueberſetzung anführt. Wir müſſen dieß Verfahren bei einem für unmittelbar practiſche Zwecke beſtimmten Buche unbedingt loben. Man kann von dem

Digitized by Google

Geiſtlichen nicht verlangen, daß er das Civilrecht ſtudirt habe, und doch kommt er in Fällen, wo es ſich um Reſtitution handelt, oft genug in die Lage, nach Beſtimmungen desſelben entſcheiden zu müſſen. In dieſem Punkt wird in der Praxis nicht ſo gar ſelten gefehlt und z. B. eine Reſtitution aufgelegt, wo eine ſolche nicht zu leiſten wäre, oder von derſelben freigeſprochen, wo ſie doch nothwendig verlangt werden müßte. Das zweite Bemerkenswerthe an unſerm Buche iſt, daß der Verfaſſer ſich ſo viel als möglich beſtrebt, für alle Vorkommniſſe und Verhältniſſe, die in den Bereich moraliſcher Beurtheilung fallen können, Entſcheidungen zu geben. Obwohl er daher im Allgemeinen, wo die Verhältniſſe ſich gleich geblieben ſind, ſich ſtreng an die Grundſätze des hl. Alphons hält, ſo iſt er doch bei den großen Veränderungen, welche die Neuzeit gebracht hat, oft genöthigt über dieſelben hinauszugehen, und Fragen zu löſen, an deren Aufſtellung ſein Gewährsmann noch gar nicht denken konnte. In dieſer Richtung hat ihm am beſten Gouſſet vorgearbeitet, auf den er ſich auch ſehr häufig beruft, und deſſen Anſichten für ihn in der Regel maßgebend ſind. Auch Bouvier und andere franzöſiſche Moraliſten der Neuzeit, welche die Grundſätze des hl. Alphons adoptirt und theilweiſe weiter gebildet haben, werden von ihm fleißig benützt. Nur wo er bei dieſen Schriftſtellern keinen Vorgang findet, wagt er ſelbſtſtändig eine Entſcheidung zu geben. Um was für Fragen es ſich handelt, haben wir oben angedeutet; allein es würde uns zu weit führen, wollten wir die Art ihrer Löſung im Einzelnen beurtheilen. Wir bemerken nur, daß dieſelbe im Ganzen uns recht gut gefällt; es iſt ein beſonnener, klarer und zugleich milder Geiſt, in welchem die meiſten der

Digitized by Google

betreffenden Entſcheidungen gehalten ſind. Nur in einzelnen Punkten ſcheint der Verfaſſer der Rückſicht auf die beſtehenden Verhältniſſe gar zu viel nachzugeben. So ſagt er z. B. in Bezug auf die Diſpenſation von der Feier der Sonn- und Feſttage: si, quo tempore fruges, uva, foenum, linum, cannabis colliguntur, dubitatur an necessitas urgeat, nempe an vere periculum instet, ne terrae fructus per pluvias corrumpantur et pereant, parochus potest, *nos vero addimus*, *etiam debet* dispensare, cum timendum sit, ne, si dispensatio fidelibus denegetur, laborent sine dispensatione. Hoc est tutissimum consilium et Ecclesiae spiritui conforme, quae filiorum infirmitati aeque compatitur. Ebenſo wenig möchten wir den Satz unterſchreiben, den er in Betreff der Frage, an wen bei Steuerdefraudationen zu reſtituiren ſei, aufgeſtellt. Er ſagt: Sed cuinam haec restitutio facienda est? Prima fronte videtur restituendum esse statui; (status=Staat) reddenda enim quae sunt Caesaris, Caesari. Ceterum si demas quosdam extraordinarios casus, in quibus agatur de restitutione notabilis summae, restitui potest subveniendo egentibus, hospitiis, aliisque institutis nationi utilibus. Status vero non potest hunc actum improbare, sive quod haec una restituendi ratio solet esse moraliter possibilis, sive quod in reipublicae utilitatem cedit, sive quod attenta communi animorum dispositione quidquam melius sperari nequit, praesertim cum impia philosophia inter populos fidem labefactando una simul animos a subjectione averterit. Freilich wenn reſtituirte Summen, wie dieß ſchon geſchehen iſt, von den Cameralämtern mit der Bemerkung zurückgeſchickt werden, daß ſie ſolche Einnahmen unter keine Rubrik zu bringen wüßten, bleibt keine andere als die vom Verfaſſer gegebene

Digitized by Google

Auskunft übrig. Sonſt aber glauben wir im Allgemeinen daran feſthalten zu müſſen, daß dahin reſtituirt werden müſſe, wohin das unrechtmäßig beſeſſene Gut gehört. Aus dem Angeführten wird man ſich ein Urtheil über den Werth des Buches leicht bilden können. Zum allgemeinen Gebrauch kann es bei uns nicht empfohlen werden, da es auf die beſtimmten Verhältniſſe der Kirche in Oberitalien berechnet iſt; allein zum Vorbild und zugleich als Hülfsmittel kann es dienen, wenn einmal, was wohl zu wünſchen wäre, eine ähnliche Bearbeitung der Moral mit Berückſichtigung der Verhältniſſe in Deutſchland verſucht werden wollte.

3. Der verewigte Stapf hat bekanntlich die Moraltheologie zuerſt in lateiniſcher Sprache bearbeitet. Erſt nachdem von dieſer Bearbeitung (theologia moralis in compendium redacta) bereits die vierte Auflage erſchienen war (die ſechste erſchien 1846), gab er daſſelbe Werk in deutſcher Sprache heraus nicht blos als Ueberſetzung ſondern hinſichtlich der äußern Form und Einrichtung ganz neu bearbeitet. Den Anſtoß zu dieſem Unternehmen ſcheint ihm das Erſcheinen der Hirſcher'ſchen Moral gegeben zu haben, wie denn dieſes Werk überhaupt großen Einfluß auf die Art und Weiſe ausgeübt hat, in welcher Stapf in der deutſchen Bearbeitung den moraliſchen Stoff auffaßt und behandelt. Ja man kann faſt behaupten, daß ſämmtliche Punkte in welchen Stapf von der lateiniſchen Bearbeitung abweichen zu müſſen glaubte, eigentlich auf Hirſchers Rechnung zu ſchreiben ſeien. Von dieſem deutſchen Moralwerke Stapfs liegt uns nun die zweite Auflage, nach des Verfaſſers Tod von Hrn. Hofmann beſorgt, vor. Der Herausgeber hat ſich nicht begnügt, die erſte Ausgabe

einfach abdrucken zu laſſen, ſondern hat dieſelbe zugleich einer Ueberarbeitung unterzogen. Er ging dabei von der Anſicht aus, daß Stapfs Werk durch die Abhängigkeit, in welche es von dem Verfaſſer zu der Hirſcherſchen Moral geſtellt worden, nicht gewonnen habe, und ſucht demnach die frühere Behandlungsweiſe, wie ſie Stapf in der lateiniſchen Bearbeitung eingehalten, wieder ſchärfer hervortreten zu laſſen. Die Abänderungen, die er anbringt, ſind meiſt formeller Art. So läßt er z. B. das ganze äußere Gerüſtwerk weg, durch welches Stapf die organiſche Verbindung der Materien auf dem Grundgedanken der Verwirklichung des Reiches Gottes herzuſtellen ſuchte. Auch bringt er die Materien theilweiſe in eine andere Verbindung, als Stapf ſie ihnen gegeben hatte. So iſt z. B. der Inhalt des vierten Bandes der erſten Ausgabe in den erſten Theil als dritter Abſchnitt unter der Aufſchrift „Beginn und Pflege des chriſtlichen Lebens“ geſtellt und die Rechtslehre, welche Stapf als ſechstes Hauptſtück der Humanitätspflichten abgehandelt hatte, iſt in den Anhang verwieſen. Im Materiellen der Lehre bleibt der Herausgeber im Allgemeinen bei der Lehre des Verfaſſers ſtehen: nur in einzelnen Punkten weicht er von derſelben ab, indem er ſich zu Gunſten der Lehre des hl. Alphons Liguori entſcheidet. Wir können dieſe Abweichungen nur billigen, und es wird ſich im weitern Verlauf dieſer Berichterſtattung zeigen, daß die formellen unter derſelben nur zu wohl begründet ſind.

Stapf definirt die Moral als die wiſſenſchaftliche Darſtellung der zur chriſtlichen Offenbarung gehörigen Grundſätze, nach welchen der Glaube durch die Liebe in uns ſich wirkſam erweiſen ſoll. Man ſieht ſchon aus dieſer Definition, daß wir uns bei Stapf auf einem ganz

andern Standpunkt befinden, als bei den vorbeſprochenen Werken. Es iſt die Geſammtheit des moraliſchen Stoffes, den er zur Darſtellung bringen will und zwar zu einer Darſtellung, die den Forderungen der Wiſſenſchaft als ſolcher entſpricht. Die Forderungen der Wiſſenſchaft ſchließen die Rückſichtnahme auf praktiſche Bedürfniſſe nicht aus, ſondern ſchließen ſie ein und heben blos eine einſeitige Geltendmachung derſelben auf. Daher hört auch die Stapfſche Moral, trotzdem daß ſie den Forderungen der Wiſſenſchaft entſprechen will, nicht auf practiſch zu ſein, ſondern wird dieß in einem erhöhten Grad, indem ſie dem Geiſtlichen als Verwalter des kirchlichen Lehramts, ebenſo wie als Verwalter des Bußſakramentes Dienſte zu leiſten im Stande iſt. Doch ließ in letzterer Beziehung die erſte Ausgabe noch Manches vermiſſen, was auch in der gegenwärtigen, trotz der ſchätzenswerthen Zuſätze des Herausgebers, noch nicht vollſtändig ergänzt iſt.

Zugleich mag die angeführte Definition einen Beweis liefern von dem ſtreng poſitiv gläubigen Standpunkt des Verfaſſers. Die Grundſätze der Moral ſind ihm Offenbarungswahrheiten wie die Grundſätze der Dogmatik. Mit dieſer Anerkenntniß hat der Verfaſſer mit der ganz- und halbrationaliſtiſchen Willkühr gebrochen, die ſich ſeit dem Ende des vorigen Jahrhunderts ſo vielfach in die Behandlung der Moraltheologie eingeſchlichen. Stapf bleibt ſich auch ſeinem Standpunkt durch das ganze Werk hindurch treu. Wenn ihn auch ſeine Gemüthlichkeit mitunter treibt, auszugleichen, zu verſöhnen, wo Ausgleichung und Verſöhnung nicht am Platze iſt, wenn er ſich auch bisweilen bemüht, an den „harten“ Wahrheiten die Spitzen und Ecken etwas abzuſchleifen, oder dieſelben durch Schön-

Digitized by Google

rednerei annehmlicher zu machen, zu weit geht er doch nie und ſeinen poſitiven Standpunkt weiß er ſtets in ſeinem Rechte zu erhalten. Dieſer Charakter grundehrlicher, unerſchütterlicher, dabei aber keineswegs finſtern, ſondern freudigen Gläubigkeit der ſich durch das ganze Stapf'ſche Werk hinzieht, hat den Referenten an demſelben von jeher beſonders angeſprochen, trotz der Mängel, welche es an ſich hat.

Um dieſe Mängel zu characteriſiren gehen wir wieder von der oben angeführten Definition aus. Man ſieht wohl, es könnte zwar nicht ein ſymbol- wohl aber ein bibelgläubiger Proteſtant dieſelbe Definition der Moral aufſtellen. Nach dieſer Definition hat nämlich die Moral blos zwei Faktoren zu berückſichtigen, auf der einen Seite die Offenbarung Gottes und auf der andern Seite eine ungeſchiedene Maſſe menſchlicher Individuen, oder mit andern Worten: die Individuen werden in unmittelbare Beziehung zur Offenbarung geſtellt. Iſt dieſe Anſchauung des Sachverhältniſſes ſchon an ſich eine unrichtige, und verkennt ſie den weſentlichen Organismus der göttlichen Offenbarung, ſo iſt ſie auch nicht geeignet, die Grundlage eines organiſchen Aufbaus der Moraltheologie zu werden. Daher iſt es auch Stapf nicht gelungen, ſeine Moral zu einem organiſchen Ganzen, in welchem jedes einzelne Glied ſeine nothwendige Stellung hätte, abzurunden. Dieſer Mangel zeigt ſich am deutlichſten im zweiten, ſogenannten angewandten Theil der Moral. Stapf behandelt die ſogenannten abgeleiteten Pflichten in der Ordnuug, daß er zuerſt die Pflichten des Menſchen gegen Gott, dann die gegen ſich ſelbſt und endlich die gegen den Nebenmenſchen ſtellt. Allein dieſe Ordnung iſt rein willkührlich: man könnte ebenſo gut

die Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, ja ſogar, wenn man den Klimax ſtatt des Antiklimax anwenden wollte, die Pflichten gegen Gott ans Ende ſtellen. Stapf hat dieſen Mangel des Organiſchen in ſeiner Arbeit wohl gefühlt, und daher nach dem ihm von Hirſcher gebotenen Mittelbegriff vom Reiche Gottes gegriffen. Allein dieſer Begriff, der eigentlich kein Begriff, ſondern eine Anſchauung und daher mehrdeutig iſt, taugt ſeiner Natur nach als Grundlage blos dann, wenn man die Moral rhetoriſch behandelt, d. h. wenn man ſich bei der Darſtellung den beſtimmten Zweck ſtellt anzuſprechen, und daher auf die Vermögen der unmittelbaren Auffaſſung, auf Anſchauung und Gefühl wirken muß. Dieſe Art, die Moral zu behandeln, muß an ſich als durchaus berechtigt anerkannt werden, gerade ſo wie die Caſuiſtik, zu der ſie ein heilſames Gegengewicht bildet. Greift man aber einmal zu ihr, ſo muß ſie auch conſequent durchgeführt werden: an die Stelle der Demonſtration muß vorherrſchend die Deſcription treten, die Begriffe des Guten und Böſen in ihren unendlichen Abſtufungen müſſen, um anſchaulich zu werden, individualiſirt und namentlich darf das Geſetzliche nicht mehr als transcendente Norm des Lebens behandelt, ſondern muß in den Erſcheinungen des Lebens als deſſen immanente Norm aufgezeigt werden. An dieſer Conſequenz hat es bekanntlich von Hirſcher nicht fehlen laſſen und deßwegen in ſeiner Weiſe ein Meiſterwerk geliefert, dem in dieſer Gattung die Palme ſo bald kein anderes ſtreitig machen wird. Stapf dagegen wollte ſich zu einer ſolchen Conſequenz nicht verſtehen und deßwegen blieb für ihn der Begriff des Reiches Gottes unbrauchbar. Nachdem er ihn aber einmal beigezogen, ſo konnte er ihn, ſtatt ihn zum leiten-

Digitized by Google

den und durchdringenden Gedanken ſeines Syſtems zu machen, demſelben nur äußerlich anfügen, und er diente dann, wie der Epheu der an einer Mauer wächst, nur dazu, das frühere, wenn auch nicht kunſtgerechte, doch ſonſt ganz tüchtige Bauwerk ſeiner Moral zu zerbröckeln und theilweiſe zu gefährden. Daher ſind wir mit dem Herausgeber vollkommen einverſtanden, wenn er dieſes Beiwerk weggeſchnitten und wir wünſchten ſogar, er wäre damit noch ſchonungsloſer verfahren, als er wirklich gethan: es iſt immerhin noch mehr Rhetorik übrig geblieben als heilſam iſt. Indeſſen hat doch das Werk unter den Händen des Herausgebers ſehr viel an practiſcher Brauchbarkeit gewonnen, und man iſt ihm deßwegen für die nicht geringe Mühe, die er aufgewendet, zu Danke verpflichtet. Was aber den wiſſenſchaftlichen Mangel anlangt, ſo hat er eben Alles auf den frühern Zuſtand, den Stapf ſelbſt gern überwunden hätte, zurückgeführt. Wir machen dieß dem Herausgeber nicht zum Vorwurf; denn zu einer Umarbeitung der Stapf'ſchen Moral von Grund aus konnte er ſich nicht für berechtigt halten. So hoch wir daher Stapfs Werk, namentlich in der vorliegenden Ueberarbeitung ſchätzen, ſo vielen Nutzen daſſelbe auch in weiten Kreiſen ſtiften mag, ſo können wir doch nicht umhin dem Werke von Probſt, das wir nun noch beſprechen wollen, den Vorzug einzuräumen, indem wir glauben, daß daſſelbe in praktiſcher Brauchbarkeit dem Stapfſchen Werke nicht nachſteht, in wiſſenſchaftlicher Beziehung aber daſſelbe übertrifft.

4. Wie aus der Vorrede zum erſten Bande hervorgeht, beabſichtigte Probſt zuerſt ein Handbuch der Moral als Seitenſtück zu ſeinem früher erſchienenen Handbuch der katholiſchen Glaubenslehre zu ſchreiben; da er aber fand,

Digitized by Google

daß die neuern Bearbeitungen der Moral den theologiſchen Standpunkt nicht gehörig feſtgehalten, entſchloß er ſich von ſeinem früheren Plane abzuſtehen und ein umfaſſenderes Moralwerk auszuarbeiten. Sein Augenmerk richtete er dabei darauf, das Poſitive im Gegenſatz zu dem pſychologiſch Subjektiven zu der ihm gebührenden Geltung zu bringen, und das ſpecifiſch Katholiſche nicht nur nebenbei zu berühren, ſondern daſſelbe zu ſeinem Ausgangs- und Zielpunkt zu machen. Zu der ältern Behandlungsweiſe der Moral wollte er darum doch nicht zurückkehren; denn es ſchien ihm, wie er in der Vorrede des zweiten Bandes bemerkt, daß die ältere Moral in Bezug auf das Objekt zu einſeitig theologiſch ſei. Er ſagt in dieſer Beziehung: „der Stoff muß „theologiſch behandelt werden, aber der Stoff der alten „Moraltheologie iſt zu begränzt. Die Sittenlehre muß „die Wirkſamkeit des Ethos, wie es in der Kirche liegt, „auf alle auch die profanſten ſittlichen Gebiete, nachweiſen.“ Nehmen wir dazu noch, daß Probſt ſich die Aufgabe ſtellte, möglichſt einfach und populär zu ſchreiben, und mit Rückſicht auf das Bedürfniß der Geiſtlichkeit das Caſuiſtiſche beſonders ſorgfältig zu behandeln, ſo haben wir die weſentlichen Geſichtspunkte, die er ſich für Bearbeitung der Moraltheologie vorſetzte. Wir wollen nun ſehen, in wie fern er denſelben treu geblieben, und was ſein Werk dadurch gewonnen.

Die Darſtellungsform — um mit dieſer anzufangen — iſt von ſeltener Klarheit und Einfachheit, ſo daß auch ein Laie das Buch mit Leichtigkeit verſtehen kann. Der Verfaſſer handhabt die Sprache mit großer Gewandtheit und vielem Geſchmack; ſein Styl iſt fließend, dabei aber doch kräftig und körnig und übt durch ſeine Schmuckloſigkeit

Digitized by Google

und Natürlichkeit einen eigenthümlichen Reiz aus. Obwohl die Darſtellung von aller Schönrednerei und ſentimentaler Phraſeologie entfernt iſt, ſo iſt ſie darum doch nicht kalt und unlebendig, vielmehr offenbart ſich in jeder Zeile ein Ernſt und eine Entſchiedenheit des Gemüths, die den Leſer nicht gleichgültig laſſen kann. In dieſer Beziehung möchten wir ſogar wünſchen, der Verfaſſer hätte mitunter die jeweilige Stimmung des Augenblicks weniger markirt hervortreten laſſen, als es geſchehen iſt. Ebenſo würde das Werk nicht wenig gewonnen haben, wenn der Verfaſſer mit der Ausarbeitung nicht ſo geeilt hätte. Manches würde ſich unbeſchadet der Popularität viel kürzer und ſchlagender haben faſſen laſſen: namentlich würde manche Definition viel präciſer ausgefallen ſein, wenn nicht ſeine Schreibfertigkeit den Verfaſſer zuweilen verführt hätte, gar zu raſch über einzelne Punkte hinweg zu gehen. Dieß iſt der Hauptmangel am ganzen Werke, ein Mangel, der übrigens ſchon im zweiten Bande weniger fühlbar hervortritt und den in in den betreffenden Fällen der denkende Leſer leicht ſelbſt verbeſſern kann.

Der Standpunkt, auf den der Verfaſſer ſich ſtellt, iſt der poſitive, näherhin der ſpecifiſch katholiſche. Dieß tritt ſchon in dem Begriff hervor, den er von der Moral aufſtellt. Probſt definirt dieſelbe ſo: die katholiſche Moraltheologie iſt die ſyſtematiſche Darſtellung des ſittlichen Lebens der Kirche. Wir glauben zwar, daß dieſe Definition wie ſie vorliegt, nicht ohne Ausſtellung bleiben dürfte, allein der Grundgedanke derſelben, daß das ſittliche Leben als ein weſentlich durch die Kirche beſtimmtes zu betrachten ſei, iſt ganz richtig. Dieſer Gedanke iſt es denn auch, der Stapf gefehlt hat und durch deſſen conſequente Durch-

führung Probſt in den Stand geſetzt wird, ſeinem Werke die organiſche Abrundung zu geben, zu der es ſein Vorgänger nicht bringen konnte. Um dieß nachzuweiſen, wollen wir dem Leſer zuerſt die Oeconomie der Probſt'ſchen Moral vor Augen legen.

Dieſelbe zerfällt in drei Theile. Der erſte handelt von den ſittlichen Vermögen und Anſtalten, der zweite von den ſittlichen Zuſtänden, der dritte von den Pflichten. Man könnte fragen, ob es nicht vielleicht beſſer geweſen wäre, wenn Probſt die beiden erſten Theile in einen zuſammengezogen hätte, wornach das ganze Werk in zwei Theile, einen allgemeinen und beſondern, zerfallen würde. Abgeſehen von andern Gründen, die dafür ſprechen, ſo würde dadurch ſchon das Werk an Symmetrie gewonnen haben, während jetzt der dritte Theil gegenüber von den beiden andern einen unverhältnißmäßigen Raum einnimmt. Indeſſen iſt dieſer Punkt von untergeordneter Bedeutung; denn die Schwierigkeit der Organiſirung des moraliſchen Stoffes tritt erſt bei der Pflichtenlehre oder wie man es ſonſt heißt bei dem angewandten Theile der Moral ein, und daß es dem Verfaſſer gelungen iſt, dieſe Schwierigkeit zu überwinden, darein ſetzen wir ſein Hauptverdienſt.

Im erſten Theile beſchäftigt ſich der erſte Abſchnitt mit den ſittlichen Vermögen, und zwar zunächſt mit dem Erkenntnißvermögen, zu welchem der Verfaſſer — ob mit vollem Recht, laſſen wir dahingeſtellt — auch das Gewiſſen rechnet, ſodann mit dem Begehrungsvermögen, endlich mit der Beſtimmung des Verhältniſſes, in welchem die Vermögen zu einander ſtehen. Im zweiten Abſchnitt werden die ſittlichen Anſtalten beſprochen. Von dieſen wird die

Digitized by Google

Kirche zunächſt blos genannt, dieausführliche Darſtellung der Lehre von derſelben aber auf den dritten Theil verſchoben. Auch von der Gnade wird hier blos das Allgemeinſte beigebracht; dagegen wird das Geſetz ausführlich behandelt und das Verhältniß der verſchiedenen Arten des Geſetzes zu einander genau angegeben.

Der zweite Theil enthält die Lehre von den ſittlichen Zuſtänden. Probſt unterſcheidet drei ſolche Zuſtände, den Zuſtand der Sünde, den der Buße und den der Gnade, welche je in beſondern Abſchnitten abgehandelt werden. Der erſte Abſchnitt beſpricht demnach zunächſt die Sünde im Allgemeinen, wobei Weſen und Eintheilung, die Urſachen und die Folgen und Strafen der Sünde zur ausführlichen Darſtellung kommen. Sodann wird von den Sünden im Beſondern gehandelt und dieſelben werden dargeſtellt, ſofern ſie den Zuſtand der Gottentfremdung (ſieben Hauptſünden) den Zuſtand der Laſterhaftigkeit (himmelſchreiende Sünden) und den Zuſtand der Unbußfertigkeit (Sünden gegen den hl. Geiſt und dämoniſche Myſtik) conſtituiren. Im zweiten Abſchnitt kommt der Zuſtand der Buße zur Abhandlung. Dieſelbe wird unter dem doppelten Geſichtspunkt der Zerknirſchung und der Genugthuung betrachtet. In der Lehre von der Zerknirſchung wird von der Beicht und was derſelben vorauszugehen hat, in der Lehre von der Genugthuung von den Bußwerken und mit anerkennenswerther Ausführlichkeit von der Reſtitution gehandelt. Der dritte Abſchnitt endlich hat zu ſeinem Gegenſtand den Zuſtand der Gnade, an welchem drei Stadien, Zuſtand der Rechtfertigung, Zuſtand der Vervollkommnung und Zuſtand der Vollkommenheit unterſchieden werden. In der Abhandlung über den Zuſtand der Rechtfertigung wird zuerſt von den

Digitized by Google

Tugenden im Allgemeinen, ſodann von den Tugenden im Beſondern, und zwar von den theologiſchen und den Cardinaltugenden zugleich mit den verſchiedenen Formen, in denen ſie zur Bethätigung kommen, gehandelt. Ebenſo wird der Zuſtand der Vervollkommnung zuerſt unter dem Geſichtspunkt des Allgemeinen und dann unter dem des Beſondern dargeſtellt. In erſterer Beziehung kommen die Gaben des hl. Geiſtes und die heroiſchen Tugenden, in letzterer Faſten, Gebet und Almoſengeben zu ausführlicher Verhandlung. Beim Zuſtand der Vollkommenheit wird zuerſt das contemplative Leben in Betracht gezogen, wobei die Lehre von den evangeliſchen Räthen und den opera supererogatoria abgehandelt wird; ſodann wird von der Vollkommenheit im engern Sinn geſprochen, wobei die myſtiſchen Zuſtände, die auf den Grund der gratia gratis data entſtehen, eine eingehende und klare Beſprechung finden.

Der dritte Theil endlich, der den ganzen zweiten Band einnimmt, hat die Pflichtenlehre zu ſeinem Inhalt. Er zerfällt in drei Abſchnitte, in welchem die Pflichten gegen ſich ſelbſt, die ſocialen Pflichten, und die Pflichten gegen Gott abgehandelt werden. Der erſte Abſchnitt iſt mit Recht ſehr kurz ausgefallen. Der Verfaſſer hat den Fehler glücklich vermieden, in den andere Moraliſten gefallen ſind, in dieſem Abſchnitte Dinge zu beſprechen, die eigentlich in eine Anſtandslehre oder in eine Diätetik gehören, oder Pflichten hereinzuziehen, die wie z. B. Mäßigkeit, Keuſchheit u. ſ. w. ihre verbindende Kraft nur in der untergeordnetſten Weiſe aus der Rückſicht auf das eigene Ich haben. Probſt beſpricht nur kurz die Pflichten in Bezug auf den Geiſt und auf den Leib, etwas ausführ-

Digitized by Google

licher das Eigenthumsrecht und dann die Pflichten in Beziehung auf Stand, Beruf und Erholung. Deſto umfaſſender iſt dagegen der zweite Abſchnitt ausgefallen. Derſelbe zerfällt in zwei Abtheilungen, von denen die erſte die Socialpflichten im Allgemeinen, die zweite dieſelben in beſondern Verhältniſſen abhandelt. Die Socialpflichten im Allgemeinen werden unterſchieden in Rechtspflichten und in Liebespflichten. Erſtere erhalten eine ſehr einläßliche Behandlung und beſonders iſt die Lehre von den verſchiedenen Arten des Vertrags mit aller nur wünſchenswerthen Ausführlichkeit dargelegt. In der zweiten Abtheilung werden als die beſondern Verhältniſſe, in welchen die Socialpflicht zur Ausführung zu kommen hat, in naturgemäßer Abfolge behandelt zuerſt die Familie, dann der Staat, endlich die Kirche als die vollkommene ſittliche Gemeinſchaft. In der Lehre von der Familie wird zuerſt von dem Weſen, dann von Eingehung, Schließung und Führung der Ehe geſprochen, wobei die Darſtellung der aus der Erweiterung der Ehe zur Familie entſtehenden gegenſeitigen Pflichten von Eltern und Kindern, Dienſtherrn und Dienſtboten ihren naturgemäßen Platz findet. Endlich wird noch von der Auflöſung der Ehe gehandelt, und daran ebenfalls ganz naturgemäß die Auseinanderſetzung der aus dem vormundſchaftlichen und dem Pathenverhältniß, ſo wie der aus dem Erbrecht ſich ergebenden Pflichten geſchloſſen. Die Lehre vom Staat wird in zwei Artikeln abgehandelt. Im erſten wird vom Weſen und den Entwicklungsſtufen des Staates geſprochen. Die Theorien vom Natur-, Vertrags- und Rechtsſtaat finden eine gründliche Beurtheilung, wobei der Verfaſſer nicht vergißt, auch das Geſpenſt der Gegenwart, den Communismus, in den Kreis ſeiner

Betrachtung zu ziehen. Als die höchſte Realiſirung der Idee des Staates ergibt ſich dem Verfaſſer der ſittliche Staat, während er die Lehre vom abſoluten Staat mit glänzender Dialectik in ihrer Mangelhaftigkeit und Verderblichkeit aufzeigt. Im zweiten Artikel wird von den verſchiedenen Ständen im Staat gehandelt, vom Nährſtand, Wehrſtand, Lehrſtand, und vom Stande der Obrigkeit. An die Abhandlung über den Lehrſtand knüpft der Verf. die Beſprechung des Verhältniſſes der Schule zu Kirche und Staat, an die Abhandlung über den Stand der Obrigkeit die Lehre von den Geſetzen, vom Strafrecht und von den obrigkeitlichen Perſonen. In der Lehre von der Kirche als der vollkommenen ſittlichen Gemeinſchaft wird zuerſt von dem Natürlichen, dann von dem Göttlichen an der Kirche, ſodann von den Banden der kirchlichen Vereinigung und von der Löſung derſelben durch Excommunication, Schisma und Häreſie geſprochen. Der dritte Abſchnitt endlich handelt von den Pflichten gegen Gott, deren Gliederung ſich aus der objectiven Gliederung der Kirche ergibt. Demnach wird zuerſt von der ſtreitenden Kirche und den Ständen in derſelben, vom Laien- Prieſter- und Religioſenſtande gehandelt. Bei der Abhandlung über den Laienſtand kommen die ſogenannten Kirchengebote, bei der über den Prieſterſtand die dieſen Stand beſonders betreffenden kirchlichen Gebote und Verbote (Breviergebet, Cölibat, Simonie u. ſ. w.) zur Sprache. In der Lehre vom Stand der Religioſen wird zuerſt auf ſehr eindringliche Weiſe die Bedeutung der religiöſen Orden für das ſittliche Leben dargeſtellt, ſodann von den Pflichten dieſes Standes und von den Gelübden überhaupt und was ſich daran anknüpft gehandelt. Auf die Lehre von der ſtreiten-

Digitized by Google

den Kirche folgt die Lehre von der leidenden Kirche, alſo vom Reinigungsort, vom Zuſammenhang der ſtreitenden, leidenden und triumphirenden Kirche, von den Abläſſen für Verſtorbene und von der Darbringung des Meßopfers für dieſelben. Endlich ſchließt das Werk mit der Darſtellung der triumphirenden Kirche, in welcher von der Thätigkeit derſelben überhaupt, von den Heiligen, den Engeln, von Maria insbeſondere gehandelt und mit der Darlegung des Endziels der ganzen Weltgeſchichte dem Werke ein würdiger Schlußſtein gegeben wird.

Man wird aus dieſer Auseinanderſetzung erſehen, wie viel den Verfaſſer die principielle Anerkennung des von Gott geſetzten Organismus der Kirche für die Moral genützt hat. Indem ſich ihm damit zugleich die Anerkennung der von Gott gewollten Organismen der Familie und des Staates, die dem Organismus der Kirche zur Vorausſetzung dienen, ergab, erlangte er für die Gliederung ſeines Werkes eine ebenſo naturgemäße als feſte objective Baſis, auf welcher die Einordnung des Einzelnen an den ihm gehörigen Ort überall leicht und ungezwungen ſich fügte. Daher ſtehen die Materien in dieſem Werke in einem innerlich nothwendigen Zuſammenhang und wenn man auch in ganz einzelnen Punkten hie und da eine Umſtellung vornehmen könnte, im Großen und Ganzen wird dieſes nicht möglich ſein. Deßwegen nehmen wir auch keinen Anſtand, die Conſtruction, welche der Verfaſſer der Moralwiſſenſchaft gab, als eine höchſt gelungene anzuerkennen und glauben daß er ſeine Abſicht, in dieſer Beziehung eine neue Bahn zu brechen, vollſtändig erreicht habe.

Ebenſo müſſen wir auch die Ausdehnung anerkennen, welche er dem Objecte der Moral gab. Wir billigen es

Digitized by Google

vollſtändig, daß er auch das Rechtliche und Politiſche in den Bereich der Moral hereingezogen hat. Die großen Fragen, die in dieſer Beziehung die Gegenwart bewegen, dürfen von der Moraltheologie nicht länger ignorirt werden und es muß endlich einmal an die Löſungen, die man denſelben zu geben verſuchte, der untrügliche Maßſtab der Offenbarungswahrheit gelegt werden. Indem der Verfaſſer dieſes unternahm, begab er ſich freilich auf ein Feld, das ſeit der Zeit der großen mittelalterlichen Theologen von den Moraliſten vom Fach faſt gänzlich vernachläſſigt worden; nur im Einzelnen hatte er tüchtige Vorarbeiten vor ſich, z. B. von Locardaire, einzelne Aufſätze in den hiſt. politiſchen Blättern u. ſ. w.; beſonders aber iſt es Haller, den der Verfaſſer am häufigſten benützen konnte. Doch bewegt er ſich auch in dieſem Gebiete mit viel Selbſtſtändigkeit und im Ganzen mit richtigem Tacte, obwohl wir hie und da wünſchten, daß die Urtheile über beſtimmte Stände und Zuſtände (wie z. B. II. p. 518.) zwar nicht milder ausgefallen, aber beſſer begründet worden wären. Der poſitiv kirchliche Standpunkt, auf den der Verfaſſer ſich geſtellt, wird von ihm auch in den hieher gehörigen Ausführungen conſequent feſtgehalten, und er bewährt ſich ihm als ſicherer Wegweiſer durch das Labyrinth von Irrthümern und halben Wahrheiten, durch die er ſich hindurcharbeiten muß. Wir können auf das Einzelne der Reſultate, die er gewinnt, nicht eingehen; wir bemerken nur, daß ſie überall im Geiſte ächter Freiſinnigkeit ausfallen und daher in ſchroffem Gegenſatze ſtehen zu den Ausgeburten des heuchleriſchen Liberalismus, der in politiſchen Dingen gegenwärtig noch faſt allgemein das große Wort führt.

Digitized by Google

Bei den großen und entſchiedenen Vorzügen des Werks kommen die Mängel, die ſich, wie wir theilweiſe ſchon angedeutet haben, in die Detailausführung eingeſchlichen, weniger in Betracht, und wir glauben daher, daſſelbe mit vollem Recht zu allſeitigſter Beachtung empfehlen zu können.

Aberle.

3.

Hiſtoriſcher Katechismus oder: der ganze Katechismus in hiſtoriſch-wahren Exempeln für Kirche, Schule und Haus. Von **Johann Ev. Schmid**, fürſterzbiſchöfl. Conſiſtorial-Secretäre und Katecheten der höhern Töchterſchule im Urſuliner-Inſtitute zu Salzburg. II. Bd. XXII u. 389 S. und III. Bd. XXIV und 397 S. Salzburg, 1849 u. 1850. In Commiſſion der Mayr'ſchen Buchhandlung. Druck der Zaunrith'ſchen Buchdruckerei. Preis à 1 fl. 24 kr.

Von der Predigtliteratur abgeſehen hat auf dem theologiſchen Gebiete unſtreitig das katechetiſche Fach die meiſten Vertreter gefunden. Wir haben eine Menge von Katechismen, katechetiſchen Handbüchern, Handbüchern zu Chriſtenlehren, ganz ausgearbeitete Katecheſen, katechetiſche Skizzen u. dgl. Deſſen ungeachtet hat man, wie Jeder weiß, der im Beſitze einer mehr als oberflächlichen Kenntniß dieſes Literaturzweiges iſt, nichts weniger als einen Ueberfluß an Gediegenem und Brauchbarem. Neben den vielen mißlungenen Verſuchen haben wir jedoch auch recht brave Arbeiten, und hieher rechnen wir ohne allen Anſtand den „hiſtoriſchen Katechismus“ von Herrn Schmid. Die von einem Recenſenten in den „katholiſchen Blättern aus Tirol

Nro. 100 v. J. 1849“ mitgetheilte, aus ſicherer Quelle geſchöpfte Nachricht, daß ſelbſt bei der im Frühjahre zu Wien gehaltenen Verſammlung der Erzbiſchöfe und Biſchöfe Oeſterreichs dieſem Buche eine ſehr ehrende und rühmliche Anerkennung zu Theil geworden, überraſchte uns nicht im Mindeſten, und der Herr Verf. konnte nach unſerer Anſicht ohne alles Selbſtlob oder Prahlerei in der Vorrede zum dritten Band ſagen: „Es gereicht mir wahrlich zur angenehmſten Beruhigung über die Brauchbarkeit meiner Arbeit, daß ſowohl die Literaturblätter bewährter katholiſcher Zeitſchriften, als auch Briefe eifriger und in der Seelſorge ergrauter Männer, ſowie die Thatſache des ungewöhnlich ſchnellen Abſatzes ſich günſtigſt für die erſten zwei Bände ausſprachen.“ Auch wir haben ſchon früher im erſten Hefte dieſer Zeitſchrift v. J. 1850 S. 150 ff. auf den „hiſtoriſchen Katechismus“ aufmerkſam gemacht, und wenn wir damals, wo uns blos der erſte Band deſſelben vorlag, ſagten, „wir können den hiſtoriſchen Katechismus, wenn die zwei noch nachfolgenden Bände eben ſo ausfallen, wie der vorliegende erſte, allen Katecheten nur beſtens empfehlen“, ſo können wir jetzt, nachdem wir auch den zweiten und dritten Band durchgegangen, dieſe Empfehlung unbedingt und auf das Angelegentlichſte wiederholen und erlauben uns mit Beziehung auf das von uns am angeführten Ort Geſagte hier nur einiges Wenige zu bemerken.

Der zweite und dritte Band ſtehen dem erſten, der — und das will gewiß viel ſagen — ſchon vor einiger Zeit die vierte Auflage erlebte, würdig zur Seite; die Art und Weiſe der Behandlung des Stoffes iſt in allen dreien dieſelbe, die zur Veranſchaulichung und Fruchtbarmachung der jeweiligen Materie beigebrachten Beiſpiele ſind im Ganzen kurz, treffend,

Digitized by Google

die Ausſprüche von großen Männern ꝛc. claſſiſch, die Gleichniſſe und Sprichwörter ſinnreich und paſſend. Daß bei einer ſo großen Menge von Beiſpielen, Gleichniſſen ꝛc. hie und da eines vorkommt, welches nicht ganz quadrirt, einen etwas ſtarken Glauben vorausſetzt ꝛc., iſt richtig, aber auch leicht erklärlich und verzeihlich, und wir ſind überzeugt, der Fleiß und gute Geſchmack des Herrn Verf. wird bei den weiter nothwendig werdenden Auflagen ſeines Katechismus auch ſolche kleine Mängel zu entfernen wiſſen. Noch brauchbarer würde der Katechismus, und dem einzelnen Katecheten wäre viel Zeit erſpart, wenn der Herr Verf. bei kommenden Auflagen die Beiſpiele, Gleichniſſe ꝛc. bei jeder zu behandelnden Materie ſo ordnete, daß zuerſt die leichteren, verſtändlicheren und für das kindliche Alter berechneten kämen, dann erſt die für die erwachſene Jugend ꝛc. beſtimmten. So iſt z. B. Band II. S. 148—215 die Rede von dem vierten göttlichen Gebot; von den bibliſchen Exempeln abgeſehen werden 24 Beiſpiele guter chriſtlicher Kinder und 14 Beiſpiele aus dem Heidenthume mitgetheilt; nach der von uns proponirten Aneinanderreihung brauchte der Katechet nicht erſt mehrere oder gar alle allegirte Beiſpiele zu leſen, um das geeignetſte herauszufinden, was er aber jetzt thun muß; auch wird der Herr Verf., wenn er auf unſern Vorſchlag Bedacht nimmt, bald finden, daß bei dem einen und andern Gegenſtand geeignete Beiſpiele für die noch nicht ganz reife Jugend fehlen. Wenn auch Päpſte, Biſchöfe, Aebte und gekrönte Häupter ꝛc. in mehreren Beiſpielen die Hauptrolle ſpielen, ſo finden wir dieß ganz in der Ordnung; doch hat der Hr. Verf. nach unſerer Anſicht aus dieſer Lebensſphäre etwas zu viele Beiſpiele ausgewählt, was wir inſofern bedauern, als die Katechumenen

hiebei die Anwendung für ihre Lebensverhältniſſe nicht gar leicht machen können; viel leichter ließe ſich die Nutzanwendung machen, wenn die Beiſpiele mehr aus den gewöhnlichen Lebensverhältniſſen herausgenommen würden. Ebenſo dürfte es gut ſeyn, wenn die Beiſpiele mehr aus dem Leben ſolcher Heiligen genommen würden, deren Namen den Katechumenen mehr oder weniger bekannt ſind. Werden ſolche Heilige als Muſterbeiſpiele aufgeſtellt, deren Namen ſie vielleicht noch nie gehört haben; ſo wird dieſer Name des Heiligen aber auch ſeine angezogene Tugend viel leichter vergeſſen, als dieß bei mehr bekannten Heiligen der Fall ſein dürfte. Würde nicht ſelbſt mancher Katechet, wenn er z. B. die Begebenheit vom hl. Pambo Bd. II. S. 2 erzählte, in Verlegenheit kommen, wenn er von ſeinen Katechumenen gefragt würde, wer dieſer Pambo geweſen? „Ich hätte die Anzahl der Exempel, ſowie der Ausſprüche und Gleichniſſe noch bedeutend vermehren können, ſagt der Herr Verf. in der Vorrede zum erſten Band; allein zu große Bücher kommen auch zu theuer, und jeder Katechet kann ſich ſelbſt — ohne Koſten und ganz leicht — dieſe Sammlung vergrößern, wenn er nämlich — nach meinem unmaaßgeblichen Vorſchlage — dieſes Buch interfoliren, d. i. mit leeren Zwiſchenblättern von Schreibpapier — binden läßt, um auf dieſen Zwiſchenblättern die ihm ſelbſt in der Lectür oder im Leben vorgekommenen, und für dieſe oder jene Lehre des Katechismus geeigneten Exempel aufzuzeichnen.“ Wir ſind hiemit vollkommen einverſtanden, ſahen es aber doch ungern, wenn Herr Schmid einigemal nur auf Binterim's Denkwürdigkeiten der Kirche, Schmid's Liturgik, das Pontificale romanum etc. verwies, da den wenigſten Katecheten dieſe Bücher zu Gebote ſtehen dürften,

Digitized by Google

wogegen die Beſchreibung der Pythiſchen, Nemeiſchen, Iſthmiſchen Spiele, der Saturnalien, Terminalien ꝛc. II. 313 f. füglich weggeblieben wäre. Die intereſſanteren Notizen aus der bibliſchen und kirchlichen Archäologie hat übrigens der Herr Verf. meiſtens an der Hand Binterim's mitgetheilt. Der zu Grund gelegte Katechismus iſt, wie ſchon früher bemerkt wurde, der des P. Caniſius, und ſo ſind im zweiten vorliegenden Bande Beiſpiele, Gleichniſſe ꝛc. für das dritte Hauptſtück (von der chriſtlichen Liebe), und im dritten Bande für das vierte und fünfte Hauptſtück (von den Sakramenten und der chriſtlichen Gerechtigkeit) niedergelegt. Um aber gegenwärtigen Exempel-Katechismus auch zur Erklärung und Veranſchaulichung jedes andern Katechismus als des von P. Caniſius brauchbar zu machen, iſt dem dritten Bande am Ende ein alphabetiſches Regiſter über alle drei Theile beigefügt. Wir wünſchen dem Buche die größtmögliche Verbreitung.

Repetent Fritz.

Digitized by Google

III.

Intelligenzblatt.

Päpſtliche Allocution vom 1. November 1850.

Venerabiles Fratres!

In Consistoriali Oratione, qua Vos alloquuti fuimus XIII. kalendas Junii hujus anni, haud praetermisimus, Venerabiles Fratres, commemorare paucis verbis, ac dolere Vobiscum, quae in Carissimi in Christo Filii Nostri Sardiniae Regis Ditione contra Ecclesiae jus gesta nuper statutaque fuerant, atque una significavimus consilium, Nobis esse, ut super his accuratiorem in Consessu Vestro sermonem opportuno alio tempore institueremus. Ea vero spe sustentabamur fore, ut injuriis illic Ecclesiae illatis aliquod interea remedium afferretur, quod annuntiare Vobis possemus. Sed quoniam longe admodum abfuit, ut res ex sententia succederet, Nostri tandem officii esse duximus, ut ratione in hoc negotio a nobis adhibita ab ipsis ejus rei exordiis brevissime repetita, queramur et graviori oratione reclamemus contra ea omnia, quae tum in continentibus, tum etiam in transmarinis supradictae Ditionis regionibus decreta in Ecclesiae injuriam aut facta sunt.

Nostis, Venerabiles Fratres, sollemnem Conventionem, quae die 27 Martii anni 1841 inter Pontificium et Regium Legatum inita fuit, et quam sine mora tum Gregorius XVI. recol. mem. Decessor Noster, tum Carolus Albertus fel. rec. Sardiniae Rex ratam habuerunt et confirmarunt; nostis scilicet, hanc Conventionem eo prorsus spectasse, ut Ecclesiasticae immunitates, quae in Ditione illa sanctione Sacrorum Canonum diuturno multorum saeculorum decursu viguerant,

Digitized by Google

quaeque recentiori tempore pactis conventis, et Romanorum Pontificum benignitate, aliqua ex parte relaxatae fuerant, novis adhuc ac multo arctioribus limitibus continerentur. Atque hinc non defuere in Subalpinis provinciis, qui de indulgentia Decessoris Nostri ea in re, quasi de nimis ampla concessione mirarentur; et Regium quoque Gubernium nonnullos annos abstinuit ab ejusdem Conventionis legibus in transmarinum suum Sardiniae Regnum inducendis. Jam vero idem Gubernium anno 1848 novam a Nobis conventionem postulavit, et die 14 Septembris ejus anni Regius Legatus Legato a Nobis deputato litteras tradidit ejusmodi conventionis formulam proponentes, paucis distinctam articulis, quos prooemium quoddam haud levis sane momenti praecederet. Pervidit facile Legatus Noster, postulationem ea, qua explicabatur, amplitudine ac verbis admitti prorsus non posse, immo nec agi in postulatione ipsa de mutua aliqua concessione paciscenda; quandoquidem nihil in ea proponebatur, in quo Gubernium ullam, ne levissimam quidem, obligationem erga Ecclesiam contrahere videretur. Itaque Noster idem Legatus novos proposuit articulos Gubernii votis meliori, qua fieri posse censuit, ratione consentaneos, quibus et alios adjunxit in id spectantes, ut Ecclesia omni pene civilis immunitatis usu caritura hanc saltem jacturam liberiore in reliquis suae auctoritatis exercitio compensaret. Declaravit tum Regius Legatus, postulaturum se novas a suo Gubernio instructiones, ut plene ad proposita respondere posset. Ignoramus equidem an instructiones illae Romam unquam advenerint; sed conjicere licet, Regium Gubernium rem distulisse propter notissimas calamitates, quae Italiam pene universam subinde afflixerunt, quaeque Nos ipsos a tota Nostra civili Ditione discedere coegerunt. Postea, tranquillatis rebus, dum prope Neapolim tempus praestolaremur, quo in Urbem redire opportunum foret, novus illuc ad Nos missus est Extraordinarius Legatus, cui mandatum inter alia erat, ut intermissam de conventione tractationem repeteret. Attamen postquam de aliis negotiis egisset, revocatum se declaravit a Regio Gubernio, ac re necdum inchoata discessit. Itaque sperare licuit, Regiis Ministris opportunius visum fuisse, ut tractatio illa in tempus magis idoneum, post Nostrum scilicet in Urbem reditum, remitteretur.

Attamen paucos post menses accepimus, Regium ipsum Ministerium detulisse ad Regni Comitia novam Legem de Clericorum et Ecclesiarum immunitate penitus abolenda, de judicio etiam super Patronorum nominationibus ad Beneficia Ecclesiastica Tribunalibus Laicis attribuendo, nec non de aliis nonnullis, sive eodem, sive po-

Digitized by Google

steriori tempore, contra Ecclesiae jus, aut non sine Religionis periculo statuendis.

Ut primum de hujusmodi Legis propositione significatum Nobis est, reclamari contra illam jussimus tum a Cardinali Nostro Pro-Secretario Status, tum etiam a Nostro Apostolico Nuntio tunc Augustae Taurinorum degente. Sed utraque reclamatione cadente in irritum, expostulare paulo post oportuit contra ipsas, quas memoravimus, novitates ab utroque legibus ferendis Consilio approbatas, et Regia statim auctoritate sancitas. In quo ejus rei progressu atque exitu non illud modo dolendum, quod sanctissima Ecclesiae jura, quae ex Canonum sanctionibus in tot saeculorum diuturnitate viguerant, facto ipso violata et proculcata fuerint, sed etiam quod plures ex Deputatis ac Senatoribus Regni, qui in publica utriusque Consilii deliberatione verba fecerunt, et quorum sententia vicit, eam sibimetipsis seu Laicae Potestati auctoritatem asserere non dubitaverint, ut sollemnes Conventiones super usu illorum eorumdem jurium cum Sede Apostolica initas, sine hujus consensu, immo et ea reclamante rescindere, et declarare ac facere irritas valeant.

Videtis qualia et quam gravis momenti haec sint, Venerabiles Fratres; perspicitis cujusmodi futura esset sacrarum rerum conditio, si suus Ecclesiae juribus honor non sit, si despiciantur illius Canones, si nulla diuturnae possessionis ratio habeatur, si tandem neque sua stet fides pactis inter Sanctam hanc Sedem et Civilem Potestatem rite conventis. Nec porrò ignoratis non solum Religionis, sed etiam Civilis Ordinis, ac publicae privataeque rei omnino interesse, ut Ecclesiasticae eaedem Conventiones sanctae atque intemeratae habeantur; quandoquidem earum vi ac jure contempto et labefactato, aliorum quoque publicorum privatorumque pactorum ratio concideret.

Injuriis per memoratas novas sanctiones Ecclesiae et Sanctae huic Sedi illatis aliae insuper brevi intervallo additae sunt, cum scilicet Regii Administri et Judices Laici duos praesertim sacros Antistites Nostros Venerabiles Fratres Archiepiscopum Turritanum, et Archiepiscopum Taurinensem in jus vocarunt; et illum quidem domi suae carceris loco detinuerunt, hunc vero deduxerunt militari manu in Castrum Regiae Urbis, ac tandem utrumque eorum civili poena multarunt; non aliam quidem ob causam, nisi quod pro suo pastorali munere instructiones ad Parochos dederant de ratione, qua in novae Legis conspectu suae et suarum ovium Deum timentium conscientiae consulere valerent. Ita igitur id sibi arrogavit Civilis Auctoritas, ut

Digitized by Google

de instructionibus judicaret, quas Ecclesiae Pastores ad conscientiarum normam pro suo munere ediderant.

Postmodum alia his eademque gravior accessit injuria: postquam Nobilis quidam Vir, quem inter praecipuos supradictae injustissimae Legis suasores extitisse omnes noverant, quique abnuebat a facto illo suo palam improbando, indignus Archiepiscopi Taurinensis auctoritate judicatus est, cui extrema morientium Sacramenta administrari possent. Hac scilicet occasione et Archiepiscopus idem militari manu a sua Ecclesia avulsus atque in severioris custodiae Castrum detrusus est, et Parochus e Religiosa Familia Servorum B. M. V., qui ei pro officio paruerat, una cum Religiosis Sodalibus suis e Taurinensi Coenobio per vim expulsi, atque in alia aspórtati sunt; quasi vero ad Laicam Potestatem pertinere possit, ut de divinorum Sacramentorum administratione et dispositionibus ad ea suscipienda necessariis decernat.

Nec satis. Ipsa haec de Sacramentorum ministerio causa, et alia insuper de novis pro conscientiarum regula instructionibus antea jam a memorato Archiepiscopo, ex mandato etiam Nostro datis, delatae sunt ad Taurinense Appellationis Tribunal; a quo statim die 25 mensis Septembris decretum est, ut Archiepiscopus amandaretur extra fines Regiae Ditionis, atque ut omnia Archiepiscopatus bona sequestro retinerentur. Eodem fere tempore, die videlicet 21 ejusdem mensis, Tribunal Appellationum Regni Sardiniae similia decrevit contra Venerabilem Fratrem Archiepiscopum Calaritanum; cui crimini datum est, quod generalibus verbis (nullius scilicet expresso nomine) declaraverat Censuras Ecclesiasticas ab iis facto ipso contractas, qui Episcopalium Aedium immunitatem violando partem quandam Episcopalis Tabularii intrare per vim ausi fuerant. Horum igitur Decretorum vi iidem Antistites a possessione ac procuratione dejecti sunt temporalium bonorum redituumque ad Sacerdotia sua pertinentium, et alter quidem in Gallias, alter vero in Nostram hanc Almam Urbem venire coactus.

Verum alia quoque sunt, ac non levia illa quidem, quae Subalpinum Gubernium contra Ecclesiae jura, vel in Religionis detrimentum, statuit ac gessit. Inter quae non possumus non lamentari vehementer de funestissima Lege, quam inde a die 4 Octobris Anni 1848 super publica institutione, et publicis privatisque seu majorum seu minorum disciplinarum scholis editam fuisse cognovimus. Totum illarum regimen, Episcopalibus Seminariis aliqua ratione exceptis, attributum ea in Lege habetur Regio Ministro atque auctoritatibus

Digitized by Google

eidem subditis; et ita quidem attributum, ut in Articulo 58 legis ejusdem statuatur ac declaretur, nullum alii cuicumque auctoritati fore jus immiscendi se in disciplina scholarum, in regimine studiorum, in graduum collatione, in delectu aut approbatione Magistrorum. Hinc in Catholica illa Ditione scholae cujusque generis, atque adeo cathedrae etiam sacrarum disciplinarum, quarum ea in Lege mentio fit; nec non puerorum institutio ad elementa Christianae Fidei, quam eadem Lex inter minorum Ludimagistrorum officia annumerat, ab Episcoporum auctoritate subtrahuntur. Ac ne quis ea de re dubitare valeat, in memorato Articulo ipsi etiam Directores spiritus inter eos recensentur, qui a Regio Ministerio sive ab auctoritatibus ei subditis, absque ullo alterius cujuscumque auctoritatis interventu, deligi atque approbari possunt. Igitur sacri Pastores nedum privati injustissime sunt praecipua illa auctoritate, quam a multis retro saeculis in plurima saltem studiorum instituta ex Pontificiis, Regiisque Constitutionibus, atque ex primaevae fundationis lege potiebantur, sed nec liberum ipsis est in ea advigilare, quae in scholarum regimine doctrinam Fidei, christianos mores, aut divini cultus causam attingunt.

Equidem sperare juvat fore, ut saltem in executione illius Legis, aliqua Episcopalis Auctoritatis ratio habeatur. Ipsam tamen perniciosos fructus jam peperisse dignoscitur ex pestiferis opinionibus, et placitis irreformabili Ecclesiae doctrinae contrariis, quae non in liberioris tantum editionis libellis pagellisque sparguntur quotidie in vulgus, sed ab aliquo etiam in publicis scholis Doctore instillantur in mentes adolescentium, et publice propugnantur. Verba desunt, Venerabiles Fratres, quibus dolorem explicemus longe acerbissimum, quem ex notitia hujus rei, haud ita pridem ad Nos perlata, concepimus. Nulla quidem interposita mora providimus, ut eadem de re accuratius cognosceremus; et nihil porro a Nobis desiderari patiemur, quod ad officium pertineat custodiendae Fidei, et confirmandi in illa fratres infirmitati Nostrae divinitus attributum.

Novissime, ut scitis, missus a Subalpino Gubernio ad Nos fuerat unus ex Primoribus spectatus Vir, ut tractationes instauraret ecclesiasticis rebus cum Sancta hac Sede componendis. Illum tamen haudquaquam admittere potuimus ad litteras Legationis suae testes consueto sollemni more Nobis reddendas. Ipse enim sive cum privatim ad Nos adiit, sive in sermonibus cum Cardinali Nostro Pro-Secretario Status iterum iterumque habitis, de supradicta de Immunitatibus Lege ita loquutus est, ut Laicam Potestatem in ea contra sanctiones Canonum, et contra initarum cum Sede Apostolica Con-

ventionum fidem promulganda suo prorsus jure usam fuisse contenderet. Hinc eorum quae deinde contigerant, culpam transferebat in Clerum Sacrosque Antistites, maxime autem in Venerabilem Fratrem Archiepiscopum Taurinensem, ob suam in pastoralibus officiis constantiam in severiori tunc custodia retentum. De hoc scilicet praestantissimo Praesule gravius querebatur, quasi de homine quietis ac tranquillitatis populi parum studioso; atque idcirco id se a Regio Gubernio in praecipuis mandatis habuisse declarabat, ut Nos induceret ad eumdem Antistitem in aliud extra Regiam Ditionem munus transferendum. Post haec opus non est, ut alia explicemus, quae deinceps inter illum et Cardinalem praedictum mutuo sermone incassum tentata sunt ad aliquam rerum componendarum viam reperiendam. Interim vero tantum abfuit, ut Gubernium a sua agendi ratione cessaret; quin potius illo ipso tempore prodierint, atque ad effectum perductae fuerint supradictae Tribunalium saecularium in ecclesiasticis causis novissimae Sententiae tum contra memoratum Archiepiscopum, tum contra Archiepiscopum Calaritanum.

Ceterum de supradictis Ecclesiarum Clericorumque immunitatibus notum omnibus esse volumus, Nos, qui tractationes alterum ante annum a Subalpino Gubernio propositas minime recusavimus, hodie pariter non abhorrere a Canonum sanctionibus circa immunitates ipsas pro loco ac tempore moderandis; prout scilicet opportunum in Domino visum fuerit, ac dummodo Ecclesia aliis in rebus liberiori suorum jurium exercitio potiatur. Non enim defecit in Nobis studium paternae benevolentiae, quo Romanos Pontifices Decessores Nostros inclytam Sabaudiae Domum prosequutos fuisse compertum est: dolemus insuper calamitates et aerumnas, quibus in ejus ditione Fratres Filiique Nostri in his rerum adjunctis haud leviter anguntur; ideoque et prompti sumus ad opportuna in eorum levamen adhibenda remedia; ex constanti nimirum instituto Sanctae hujus Romanae Ecelesiae, quae veluti amantissima mater filiis succurrere in angustia ac tribulatione positis, et Apostolica Auctoritate sua ad sanandas contritiones Israel uti jugiter consuevit. Hac tamen Auctoritate, quae Nobis in aedificationem non in destructionem data est, haudquaquam uti possumus, ubi non de alio agatur, nisi ut, quae in Ecclesiae injuriam, quae in contemptum Sacrorum Canonum, quae contra sollemnes Conventiones, immo et ad ipsam quarumcunque Conventionum rationem labefactandam, quae tandem contra Sacerdotes et praecipuos ipsos Ecclesiae Praesules pastorali suo munere circa conscientiarum moderationem, Sacramentorumque administrationem fungentes deliberata,

Digitized by Google

decreta, aut facta illic doluimus, patientia, conniventia et concessionibus Nostris approbare quodamnodo videamur.

Absit, Venerabiles Fratres, ut Auctoritate Nostra in Ecclesiae et Catholicae Rei detrimentum abuti unquam velimus. Immo divino praesidio nixi omnem industriam atque operam in id constanti animo collocabimus, ut Religionis utilitati prospiciamus, et sanctissima Ecclesiae jura sarta tecta habeamus. Juxta haec igitur attollentes hodie in sollemni hoc Conventu Nostram apostolicam vocem, reclamamus majorem in modum contra ea, quae superius enarravimus, et contra alia omnia, quae sive in Continente sive in Transmarinis regionibus Summo Taurinensi Principi subditis contra Ecclesiae jus, aut in Religionis damnum gesta quomodolibet aut tentata sunt; et ab omnibus, ad quos pertinet, gravissime exposcimus, ut desistant a vexandis Ecclesiae Pastoribus sacrorumque Ministris, et illata illic Sacrae Rei damna reparare festinent.

Interea ne intermittamus, Venerabiles Fratres, Deo Misericordiarum Patri humiles orationes et obsecrationes offerre, et invocato etiam piissimo interventu Immaculatae Deiparae Virginis, et SS. Apostolorum Petri et Pauli, ab Eo suppliciter poscere, ut dilectam illam Dominicae Vineae partem dextera sua tegat et brachio sancto suo defendat.

Digitized by Google

Literariſcher Anzeiger
Nr. 1.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'ſchen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, ſo wie alle Erſcheinungen der neueſten Literatur.

In dem unterzeichneten Verlage erſchien ſo eben, und iſt durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Spiegel der Heiligen.

Ein katholiſches Lehr-, Gebet- und Betrachtungsbuch nebſt einer Legende der Heiligen auf jeden Tag des Jahres.

von

Fr. J. Wankmüller.
Caplan in Augsburg.

m Stahlſtich 8. Preis 22½ Sgr.

den Chriſten wahrhaft golbene Buch bildet in
eile ein vollſtändiges kathol. Lehr-Gebet- und Be-
Morgen-Abend-Beicht- und viererlei Meßandachten,
ind vielen andern Gebeten. Der zweite Theil
der Heiligen für jeden Tag des Jahres und Feſt-
ete und Nutzanwendungen.

---

er chriſtlichen Ueberlieferung.

Ein Verſuch,

rzüglichſten Schriftſteller der Kirche in
mmenhange darzuſtellen und durch über-
Auszüge zu veranſchaulichen.

itet von einem Vereine,
herausgegeben
. Martin Deutinger.
Profeſſor der Philoſophie.

Mit Ueberſichtstabellen.)

Erſter Band.

Preis 1 Thlr. 22½ Sgr.

che Buchhandlung in **Augsburg.**

Digitized by Google

Bei **J. L. Lotzbeck in Nürnberg** iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Brendel, Dr. Laurenz, **über den klerikaliſchen Geiſt in Exercitien-Reden,** nebſt mehreren andern Aufſätzen. Nach dem Tode des Verfaſſers geordnet und herausgegeben von **Dr. L. Cl. Schmitt,** Domkapitular ꝛc. ꝛc. zu Bamberg. 2te Ausgabe gr. 8. geh. 27 Sgr. oder fl. 1. 30 kr. —

Von demſelben Verfaſſer, **der Seelſorger in den vorzüglichſten Verrichtungen ſeines Amtes.** Aus den hinterlaſſenen Schriften ausgezogen und zuſammengeſtellt von **Dr. L. Cl. Schmitt ꝛc. ꝛc.** 2te Ausgabe. Gr. 8. Geh. 27 Sgr. oder fl. 1. 30 kr.

Während erſtere Schrift durch die Erweckung und Befeſtigung eines wahren klerikaliſchen Geiſtes in Exercitien-Reden und andern Aufſätzen von ihrer großen Nützlichkeit Zeugniß gibt, und daher Allen, welche ſich dem katholiſchen, geiſtlichen Stande widmen wollen, beſonders zu empfehlen iſt, behandelt die zweite mit der erſten in einem innigen Zuſammenhang ſtehende Schrift vorzüglich das Gebiet der Paſtoraltheologie, und dürfte deshalb ein unentbehrliches Handbuch für jeden katholiſchen Geiſtlichen ſein, dem es daran liegt, für ſeine eigene Vervollkommnung und damit auch für die Beförderung des Seelenheils ſeiner Mitmenſchen kräftigſt zu wirken.

Im Verlage von **Henry u. Cohen in Bonn** iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Chriſtlicher Kirchenbau,

ſeine Geſchichte, Symbolik, Bildnerei, nebſt Andeutungen für Neubauten,

von

J. Kreuſer.

2 Bände, wovon der erſte umfangreichere eben ausgegeben iſt und der zweite noch in dieſem Jahre erſcheinen wird.

Zuſammen 4 Thlr.

Der Verfaſſer hat ſich durch ſeine früheren Arbeiten einen ſo ehrenvollen Ruf erworben, daß die Verlagshandlung mit dieſem Werke nicht nur den Männern der Wiſſenſchaft, ſondern auch jedem Freunde chriſtlicher Kunſt ein nützliches Werk anzubieten glaubt.

Digitized by Google

Theologiſche

Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. v. Kuhn, D. Hefele, D. Welte,

D. Zukrigl und D. Aberle,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Dreiunddreißigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1851.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Digitized by Google

Druck von H. Laupp.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Entſtehung und Charakter des Arianismus.

Die chriſtliche Trinitätsfrage war durch die zahlreichen gnoſtiſchen und monarchianiſchen Streitigkeiten zwar bedeutend entwickelt und zu einem temporären Abſchluſſe gebracht worden; doch einmal angeregt, konnte die auch jetzt noch vorhandene theilweiſe Unbeſtimmtheit nicht dauernd verbleiben, und gerade der Anfang des arianiſchen Kampfes, die Debatte unter dem alexandriniſchen Clerus, zeigt, wie ſich die theologiſche Speculation gleichſam mit Gewalt zur Fortbildung des dogmenhiſtoriſchen Proceſſes in dieſer Richtung hingedrängt habe.

Während übrigens die Monarchianer die Trinitätsfrage in ihrer Totalität in den Kreis ihrer Speculation aufnahmen, um über der Dreiheit nicht die Einheit zu verlieren, ſondern beide zu vermitteln; faßten dagegen die Arianer die Trinitätsfrage mehr von einer ſpeciellen Seite an, indem ſie vorherrſchend nur das Verhältniß des Sohnes zum Vater in Erörterung zogen.

Digitized by Google

In Beziehung auf dieſes Verhältniß ſtanden aber im kirchlichen Bewußtſein von jeher zwei Momente, als göttlich geoffenbart, feſt, nämlich einerſeits die wahre Gottheit des Logos, und andererſeits ſeine perſönliche Verſchiedenheit vom Vater. Aber dieſer feſte Glaubensinhalt hatte vor dem Nicänum noch keinen feſten Ausdruck und keine beſtimmte ſcharfe Fixirung gefunden. Während darum die Einen der alten Väter bei ihren Darſtellungen des kirchlichen Glaubens auch ohne die nicäniſche Formel doch unverkennbar den nicäniſchen Sinn trafen, haben Andere minder gelungene, wohl auch entſchieden irrige, mitunter in ihren Conſequenzen ſelbſt zur Häreſie führende Termini gewählt, ja ſogar dieſelben Väter haben ſich an verſchiedenen Stellen bald richtig bald unrichtig ausgedrückt. So haben z. B. Irenäus, Clemens von Alexandrien, Gregor von Neocäſarea und Methodius wohl in einzelnen Ausdrücken fehlgegriffen, aber in der Subſtanz des Glaubens ganz unverkennbar das Richtige feſtgehalten. Aehnlich verhält es ſich bei Juſtin, Athenagoras und Theophilus, welche wohl in den Hauptpunkten des Dogmas ſich untadelhaft ausdrückten, aber in einigen Folgeſätzen von der kirchlichen Regel abwichen. Gerade die Apologeten aber ließen ſich, um das chriſtliche Dogma den mit der platoniſchen Philoſophie vertrauten Heiden annehmlicher und mehr mundgerecht zu machen, zu einer minder ſcharfen und präciſen Darſtellung der Logoslehre verleiten. In dieſem Streben haben ſie den chriſtlichen Logos öfter dem platoniſchen und philoniſchen zu ſehr genähert, hiemit den Sohn in Beziehung auf Würde und Macht zu ſehr unter den Vater herabgeſetzt, ihm auch einen Anfang des Seins, alſo nicht die Gleichewigkeit mit dem Vater zugeſchrieben

(ſo unter den orthodoxen Vätern Athenagoras und Theophilus, unter den mehr heterodoxen aber Tatian, Tertullian und beſonders Origenes); und haben damit das Moment perſönlicher Verſchiedenheit des Sohnes von dem Vater mehr als gebührend betont. — Auf der andern Seite dagegen ſuchten ſie aber auch dem zweiten Momente, der wahren Gottheit des Sohnes und ſeiner Gleichheit mit dem Vater, wieder ſein Recht zu verſchaffen, indem ſie den Begriff „Geſchöpf" vom Logos abwehrten, und ihn aus der Subſtanz des Vaters, nicht aus Nichts wie die Geſchöpfe, hervorgehen ließen [1]). Ja, man ſieht auch, wie ſie in manchen Stellen das anderwärts prädicirte Späterſein des λόγος ſelbſt wieder aufhoben. An die philoniſche Unterſcheidung zwiſchen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς ſich anſchließend, hatten mehrere der alten philoſophirenden Väter von dem Sohne Gottes in der Richtung als προφορικὸς (d. h. ſo ferne er vom Vater perſönlich verſchieden iſt), ihre ſubordinatianiſchen Ausdrücke von einem Späterſein u. dgl. gebraucht; in andern Stellen dagegen haben ſie den nur im Denken gemachten Unterſchied von ἐνδιάθετος und προφορικὸς wieder aufgehoben, und den ganzen Logos in das göttliche Sein zurückgenommen [2]). Solche Stellen bilden dann das Correktiv zu den andern; die Entſchiedenheit aber, womit die Kirche die Monarchianer aller Art und nachher die arianiſche Lehre verwarf, weist laut und unverkennbar auf den wahren Charakter der altchriſtlichen Trinitätslehre hin.

---

1) *Petavius*, de theolog. dogmat., de Trinit. praef. c. 1. §. 12. u. 13. c. 3. §. 3. sqq. und Lib. I, 3. 1. Lib. I, 5. 7. Lib. I, 8. 2. Kuhn, in d. Tüb. Quartalſchr. 1850. S. 256 ff.

2) Kuhn, a. a. O. S. 274.

Digitized by Google

Die Stetigkeit und Feſtigkeit dieſer einerſeits wie andererſeits das Schwanken vieler Väter im Ausdruck der Logoslehre haben ſchon Auguſtin und Hieronymus anerkannt, indem erſterer ſagt: numquid perfecte de Trinitate disputatum est, antequam oblatrarent Ariani [1])? Hieronymus aber ſchreibt: certe antequam in Alexandria quasi daemonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quaedam et minus caute locuti sunt [2]). Noch ausführlicher hat unſer großer Dogmenhiſtoriker Petavius dieß Schwanken der alten Väter nachgewieſen [3]); aber durch die freiſinnige, hiſtoriſch-wiſſenſchaftliche Darſtellung des Jeſuiten glaubte der Anglikaner Bullus ſeine hochkirchliche Orthodoxie beeinträchtigt, und ſuchte darum mit großem Aufwand von Gelehrſamkeit das Unerweisbare zu beweiſen, daß nämlich alle vornicäniſchen Väter netto und accurat nicäniſch gedacht hätten [4]). Uebrigens hat auch in neueſten Zeiten Dr. Baur in Tübingen an Petavius wenigſtens in ſofern Anſtoß genommen, als er ihn deßhalb einer Ueberſchreitung des katholiſchen Standpunktes bezüchtigte [5]), — eine Beſchuldigung, die in der bereits citirten Abhandlung Kuhn's zur „Ehrenrettung des Dionyſius Petavius und der katholiſchen Auffaſſung der Dogmengeſchichte“ ihre Berichtigung fand.

In direktem Gegenſatze zu Bullus aber wollten unitariſch Geſinnte, wie Sandius u. A., zeigen, daß ſämmt-

1) *Augustin.* in Psalm. 54. n. 22. Opp. T. IV. p. 513. ed. BB. p. 643. ed. Migne.

2) *Hieron.* Apolog. adv. libr. Rufini. Opp. T. II. p. 509. ed. BB. T. II. p. 440. ed. Migne.

3) In den oben citirten Stellen ſeines Werkes de theolog. dogmat.

4) *Bullus*, defensio fidei nic. ed. *Grabe.* Lond. 1703.

5) Baur, die chriſtl. Lehre von der Dreieinigkeit ꝛc. Bd. I. S. 110 f.

Digitized by Google

liche oder doch die meiſten antenicäniſchen Väter auch antinicäniſch geweſen ſeien, d. h. daß vor der Nicäner Synode ein ganz anderer, ſei's dem Sabellianismus oder dem Arianismus verwandter Trinitätsglaube geherrſcht habe.

Wir ſehen, Petavius bildet die Mitte zwiſchen beiden Extremen, und auch die ſpäteren katholiſchen Theologen, welche die alte Logoslehre unterſuchten, namentlich Prudentius Maran [1]) und Möhler [2]), ſtehen wenigſtens der Hauptſache nach auf dem gleichen Standpunkte, indem ſie einerſeits die Unſicherheit, Ungenauigkeit und ſogar Unrichtigkeit vieler alten Väter in Betreff der Logoslehre zugeben, aber zugleich das ſtete allgemeine Feſthalten der Kirche an der Subſtanz des Glaubens, an jenen zwei Hauptmomenten der Logoslehre behaupten. Damit unterſcheiden ſie ſich aber eben auch von der Hegel'ſchen oder Baur'ſchen Auffaſſung wie der ganzen Dogmengeſchichte überhaupt, ſo der Entwicklung der Logoslehre insbeſondere. Während nämlich die genannte neuproteſtantiſche Schule das Dogma ſelbſt immer erſt durch den Kampf entgegengeſetzter Anſichten erzeugt werden läßt, und damit jede feſte Glaubensſubſtanz verliert, unterſcheidet der katholiſche Dogmenhiſtoriker ein feſtes und ein fließendes Element; erſteres iſt die Glaubensſubſtanz ſelbſt, letzteres aber die begriffliche Auffaſſung und Darſtellung dieſes feſten Glaubensinhaltes.

Faſſen wir aber das obenangeführte Schwanken der Alten nochmal in's Auge, ſo zeigen ſich uns namentlich zwei Hauptgruppen der vornicäniſchen Theologen, wovon

1) Divinitas Domini nostri J. Ch. manifesta in Scripturis et Traditione. Paris 1746 fol. und La Divinité de notre Seigneur etc. Paris 1751. 3 Bde Duodez.

2) Möhler, Athanaſius, Bd. I. S. 116 u. 56.

Digitized by Google

die eine, meiſt Abendländer, mehr die wahre Gottheit, die andere, meiſt Orientalen, mehr die wahre Perſönlichkeit oder Hypoſtaſe des Sohnes hervorhob. Beide ſtanden noch auf dem kirchlichen Boden, ſo lange ſie über dem einen Momente das andere nicht weſentlich beeinträchtigten oder gar völlig aufhoben. Aber es konnten auch Fälle eintreten, daß die zwei unterſchiedenen und zu unterſcheidenden Momente als Gegenſätze gefaßt, alſo nicht ihre Vermittlung und Zuſammenfaſſung in die Einheit, ſondern die Vernichtung des einen durch das andere angeſtrebt wurde. Eine ſolche Einſeitigkeit repräſentirt namentlich der Sabellianismus. In ihm hat die erſtere Richtung, die auf die wahre Gottheit des Sohnes, ihr Extrem gefunden, ſo daß hier die Gleichheit zwiſchen Vater und Sohn bis zur Aufhebung des perſönlichen Unterſchieds geſteigert wurde. Wie ſich aber die Gegenſätze von ſelbſt hervorrufen, ſo mußte der Sabellianismus mit einer gewiſſen Nothwendigkeit den Subordinatianismus als ſein natürliches Widerſpiel erzeugen, d. h. jene Anſicht, welche, um die perſönliche Verſchiedenheit des Sohnes vom Vater zu retten, dem Emanatianismus ähnlich, den Gezeugten oder Sohn an Herrlichkeit und Würde hinter den Ungezeugten zurückſetzt und ihn mehr oder weniger den Geſchöpfen nähert. Beachtenswerth iſt in dieſer Beziehung beſonders der berühmte Biſchof Dionyſius d. Gr. von Alexandrien geworden. Dem Sabellianismus entgegen hat er ſich bekanntlich um's Jahr 260 in einem Lehrbriefe an Ammonius und Euphranor ſehr ungenau ausgedrückt und, um die perſönliche Verſchiedenheit des Sohnes vom Vater kräftigſt zu bezeichnen, erſtern ein *ποίημα τοῦ θεοῦ* genannt. Er fügte bei: „derſelbe ſei dem Vater dem Weſen nach fremd

(ξένον κατ' οὐσίαν), wie der Weinſtock und der Weingärtner einander fremd ſeien dem Weſen nach“; und „da er ein ποίημα iſt, war er nicht, bevor er geſchaffen wurde (οὐκ ἦν, πρὶν γένηται)“ [1]). Dionys hatte damit den Worten, aber nicht der Abſicht nach, den Sohn unter die Creaturen gerechnet. Seine Entſchuldigung aber liegt, neben der gutgemeinten Oppoſition gegen den Sabellianismus, im ſchwankenden Sprachgebrauche jener Zeit, indem auch orthodoxe Lehrer das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater promiscue durch die Ausdrücke ποιεῖν, γεννᾷν, γίνεσθαι, condere und generare bezeichneten [2]). Aber ſchärfer als alle dieſe ſahen Papſt Dionys und ſeine Synode. Als mehrere afrikaniſche Biſchöfe über die vermeintlichen Irrthümer des Alexandriners bei ihm klagten, verſammelte Papſt Dionys um's J. 260 eine Synode, und nachdem er die Lehrfrage mit dieſer berathen hatte, richtete er an ſeinen alexandriniſchen Amtsbruder und wohl zugleich auch an die übrigen Biſchöfe von Aegypten und Libyen ein für die Geſchichte der Orthodoxie ſehr merkwürdiges Schreiben, deſſen Haupttheil uns Athanaſius (de decretis Synodi Nic. c. 26 vgl. de sententia Dionysii c. 13) aufbewahrt hat. Er ſpricht ſich darin gegen drei Irrlehren aus, und zwar zunächſt gegen die tritheiſtiſche, „welche im diametralen Gegenſatze zu Sabellius die göttliche Monarchie in drei ganz geſonderte Kräfte oder Hypoſtaſen zertheile und eigentlich drei Götter lehre“. Nach Baur's Vermuthung hätten gerade die libyſchen Biſchöfe, welche den Alexandriner ver-

---

1) Dieſer Auszug aus dem Briefe des Dionyſius, von ſeinen Anklägern gefertigt, findet ſich bei *Athanas.* de sententia Dionysii c. 4.
2) Vgl. Möhler's Athanaſ. I, 106.

klagten, dieſen Tritheismus behauptet [1]); Dorner dagegen nimmt an, dieſer Tritheismus ſei aus einer Vermiſchung von Sabellianismus und Marcionitismus entſtanden [2]), und er hat dabei wenigſtens das für ſich, daß der römiſche Dionys ſelbſt (l. c.) auf Marcion hinweist, und ihm eine ſolche Zerſplitterung der Monarchie in drei Principien zuſchreibt. — Der Papſt verwirft ſofort kurz und nur transeundo zweitens den Sabellianismus, ſpricht aber dann drittens ausführlich gegen jene, welche den Sohn ein Geſchöpf nennen, während ihn die hl. Schrift doch für gezeugt erkläre. „Wäre er geſchaffen, ſo müßte es auch eine Zeit gegeben haben, wo er nicht war, aber der Sohn war immer (ἀεὶ ἦν).“ Er exegeſirt dann jene Bibelſtellen (Prov. 8, 22. Deuter. 32, 6.), welche ſcheinbar von einer Schöpfung des Sohnes reden, und hält ihnen andere (Coloſſ. 1, 15. Pſ. 109, 3. Prov. 8, 25) entgegen, welche für die Zeugung und die Ewigkeit des Sohnes ſprechen. Endlich ſchließt er mit den prächtigen Worten: „die bewunderungswürdige und heilige Einheit (Gottes) darf alſo nicht in drei Gottheiten getheilt; auch die Würde und alles überragende Größe des Herrn nicht durch (den Ausdruck) Schöpfung beeinträchtigt werden; ſondern es iſt zu glauben an Gott den allmächtigen Vater, und an Chriſtus Jeſus ſeinen Sohn, und an den hl. Geiſt, und daß der Logos mit dem Gotte des Alls geeinigt ſei.“

Daß hier ſchon die nicäniſche Lehre vorgetragen werde, wollte auch Dr. Baur nicht in Abrede ziehen [3]), die Folge aber war, daß der Alexandriner in einer beſondern Schrift

1) Baur, die chriſtl. Lehre von der Dreieinigkeit ꝛc. Bd. I. S. 313.
2) Dorner, die Lehre von der Perſon Chriſti, 2. Aufl. Thl. I, S. 750.
3) Baur, a. a. O. S. 314.

Digitized by Google

ſich entſchuldigte und vertheidigte. Seine Ankläger, ſagt er, hätten ihn beſchuldigt, die Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater geläugnet zu haben. Dem ſei jedoch nicht ſo [1]), und wenn er auch das Wort ὁμοούσιος nirgends in der Bibel gefunden habe, ſo ſei doch ein Argument, das er gebraucht, das aber ſeine Gegner verſchwiegen hätten, ganz damit übereinſtimmend. Er habe nämlich das Verhältniß von Gott Vater und Sohn mit dem von Eltern und Kindern verglichen, wo doch offenbar die Letztern weſensgleich ſeien mit ihren Eltern. Aehnliche Argumente habe er noch mehrere angewendet, e. g. das Beiſpiel von der Pflanze und ihrer Wurzel oder ihrem Samen, zwiſchen denen doch gewiß auch Weſensgleichheit ſtattfinde. Ebenſo verhalte es ſich mit ſeinem Beiſpiele vom Fluſſe und der Quelle [2]). An einer andern Stelle ſeiner Vertheidigungsſchrift ſagte er: „es gab nie einen Moment, wo Gott nicht Vater war, und der Sohn iſt ewig. Aber er hat ſein Sein nicht aus ſich, ſondern aus dem Vater [3]).“ An einer dritten Stelle endlich erklärt er: „er meine durchaus nicht, daß der Logos ein Geſchöpf ſei, und habe in Beziehung auf ihn Gott auch nicht Schöpfer (ποιητής), ſondern Vater genannt; wenn er aber doch im Verlaufe der Rede (d. h. unvorſichtig) den Vater einmal im Verhältniß zum Sohne als ποιητής bezeichnet habe, ſo könne man auch dieß entſchuldigen, denn von den Griechen wür-

1) Auch Petavius (l. c. praef. c. 4. §. 4) legt ein großes Gewicht darauf, daß Dionys niemals behauptet habe, der Sohn ſei aus dem Nichtſeienden hervorgegangen. Vgl. Quartalſchrift a. a. O. S. 258 Note.

2) Bei *Athanas.* de Decretis etc. c. 25. und de sententia Dionysii c. 18.

3) Bei *Athanas.* de sententia Dionysii c. 15.

den ja auch die leiblichen Väter die Schöpfer (ποιηταὶ) ihrer Kinder genannt, und ſelbſt die Bibel gebrauche den Ausdruck Schöpfer öfters in ungewöhnlichem Sinne“ [1]).

Man ſieht aus dieſen Erklärungen, wie Dionys, wenn er je früher ſubordinatianiſtiſch dachte, jetzt doch all dieſen Sauerteig völlig von ſich wies, und wie darum Athanaſius mit gutem Gewiſſen ſeine Rechtgläubigkeit den Arianern entgegen, welche ſich auf Dionys berufen wollten, vertheidigen konnte [2]). Wenn aber auch fortan Dionys und mancher andere Alexandriner allen Subordinatianismus ſorgfältig vermieden, ſo folgten doch nicht alle ihre Landsleute, noch weniger alle übrigen Lehrer dieſem Beiſpiele, und es bedurfte nur eines neuen Anſtoßes, ſo wurde das Panier des Subordinatianismus wieder aufs Neue und mit neuen Kräften erhoben.

Daß in Alexandrien ſelbſt die ſubordinatianiſtiſche Anſicht nicht ausſtarb, zeigt der ungemein große Anklang, welchen Arius gleich bei ſeinem erſten Auftreten fand. Zunächſt jedoch trat dieſe Richtung daſelbſt weniger offen hervor, während die Hervorhebung der wahren Gottheit des Logos, gleich nach Dionys d. Gr. durch Theognoſtus entſchieden vertreten wurde. Theognoſtus, ums Jahr 270—280 blühend, Vorſteher der Katechetenſchule zu Alexandrien, ſagt in einem von Athanaſius [3]) aufbewahrten Fragmente ganz deutlich: „das Weſen des Sohnes iſt nicht von Außen hinzugekommen, noch iſt es aus dem Nichtſeienden hinzugefügt, ſondern es iſt aus dem Weſen des Vaters geworden; wie der Glanz, der vom Licht, oder

1) Bei *Athanas.* de sententia Dionysii c. 21.

2) In der angeführten Schrift de sententia Dionysii.

3) *Athanas.* de decretis Synodi Nic. c. 25.

Digitized by Google

der Dunſt, der vom Waſſer aufſteigt.“ Wenn aber in einem Fragment des Theognoſtus bei Photius der Sohn ein *κτίσμα* genannt wird, ſo empfiehlt ſich von ſelbſt ſchon die Vermuthung des Photius (Cod. 106.) dieſer Ausdruck werde, da das Werk, woraus er entnommen, dialogiſch war, wohl der Rede eines Dritten angehört haben; auf jeden Fall aber konnte Theognoſtus nach ſeiner obigen ſtarken Aeußerung unmöglich das *κτίσμα* im arianiſchen Sinne gebrauchen [1]).

Etwas ſpäter als Theognoſtus lehrte zu Alexandrien der Katechet und Prieſter Pierius, von welchem Photius (Cod. 119.) ſagt, daß er zwar den Vater und Sohn zwei Uſien (*ὀσίας*) ſtatt Hypoſtaſen genannt, aber doch *εὐσεβῶς*, d. h. orthodox von beiden gelehrt habe. Dieß Lob des Photius beweist aber um ſo mehr für die orthodoxe Lehre des Pierius in Beziehung auf das Verhältniß von Vater und Sohn, als Photius andererſeits ihn ſtrenge dafür tadelt, daß er den hl. Geiſt für geringer erklärt habe, als die beiden andern Perſonen [2]).

Wieder etwas ſpäter ſofort war der Biſchof Petrus von Alexandrien ein kräftiger Vertreter der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater, und wenn auch das ihm zugeſchriebene Fragment im Chronicon paschale wahrſcheinlich unächt iſt, ſo zeigen doch auch andere Fragmente, daß er dem Sohne die gleiche Natur mit dem Vater und die gleiche Gottheit zugeſchrieben habe [3]).

---

1) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 737 f.

2) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 733 f.

3) Bei *Angelo Mai*, Nova collectio etc. T. VII. p. 306, 307. und *Galland*. Biblioth. vet. Patrum, T. I. p. 108. Vgl. Dorner, a. a. O. S. 810.

Digitized by Google

Während aber in Alexandrien das Anſehen dieſer genannten großen Lehrer den noch vorhandenen Subordinatianismus verſtummen machte, wagte er ſich in einer andern Metropole des Chriſtenthums, in Antiochien, um ſo offener hervor, wo er durch die angeſehene Schule Lucian's vertreten war.

In Antiochien war das Streben, die Einheit Gottes feſtzuhalten, bis zu der Lehre des Paul von Samoſata ausgeartet, welcher den λόγος als unperſönlich, und vom Vater nicht verſchieden dachte, in Chriſtus aber blos einen Menſchen ſah, in welchem der göttliche λόγος gewohnt und gewirkt habe.

Dieſes ängſtliche und einſeitige Streben nach Feſthaltung der Einheit theilte auch der antiocheniſche Prieſter Lucian, ebenfalls aus Samoſata gebürtig, und alſo Landsmann ſeines Biſchofs, deſſen häretiſche Trinitätslehre er vertheidigte. Er war deßhalb einige Zeit lang aus der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen worden [1]), ſtand jedoch ſpäter wieder in großem Anſehen, und erwarb ſich ſowohl durch ſeine Verbeſſerung des Textes der LXX, als durch die Standhaftigkeit, womit er unter K. Maximin als Märtyrer ſtarb [2]), eine große Berühmtheit. — Wie ſeine Wiederaufnahme in die Kirche beweist, hat Lucian nachmals der ſamoſateniſchen Lehre ohne Zweifel wieder entſagt; aber das hiemit noch nicht aufgegebene Streben, die Einheit Gottes feſtzuhalten, führte ihn zu einer andern Hypotheſe oder Conſtruktion der Trinität, welche uns bei dem Mangel an Nachrichten zwar nicht genauer bekannt iſt, aber der

---

1) So berichtet Biſchof Alexander von Alexandrien bei *Theodoret.*, hist. eccl. I, 4. p. 15 ed. Mogunt.

2) *Euseb.* hist. eccl. VIII, 13. IX, 6.

Behauptung des Biſchofs Alexander von Alexandrien zu Folge in der Irrlehre der Exukontianer, namentlich ſeines Schülers Arius unverkennbar hervortritt [1]). Nicht minder führte auch Arius ſelbſt ſeine Lehre deutlich auf die Schule Lucian's zurück, indem er ſeinen Freund und Meinungsgenoſſen Euſebius von Nikomedien als Συλλουκιανιστὴς begrüßt [2]). Dabei kann es dann dahingeſtellt bleiben, ob Arius in Antiochien perſönlich zu den Füßen Lucian's geſeſſen, oder ſich nur aus ſeinen Schriften gebildet habe. Daß aber dieſe lucianiſche Richtung ſich ziemlich weit in Aſien ausgebreitet habe, erſchließen wir aus dem eben citirten Briefe des Arius an Euſebius von Nikomedien, worin nicht nur dieſer als ſein Mitſchüler bei Lucian genannt, ſondern auch eine Reihe anderer aſiatiſcher Biſchöfe aufgeführt wird, welche alle den Sohn nicht für gleich ewig mit dem Vater erklärt hätten. Die Läugnung der Gleichewigkeit ſcheint darum ein Fundamentalpunkt in der Lehre Lucian's geweſen zu ſein [3]).

Noch eine weitere Nachricht über ihn und ſeine Schule

---

1) Bei *Theodoret.* hist. eccl. I, 4. p. 15.

2) Bei *Theodoret.* hist. eccl. I, 5. p. 21.

3) Den angeführten Zeugniſſen entgegen ſucht Baronius (ad ann. 311, n. 12. und 318, n. 75) den Lucian von dem Verdachte der Irrlehre zu reinigen, muß aber doch zugeben, daß auch er im Kampfe gegen die Sabellianer, namentlich gegen ſeinen Mitprieſter Pancratius von Antiochien, unrichtige Ausdrücke gebraucht, und darum von drei Biſchöfen Antiochiens hinter einander excommunicirt worden ſei. Im Herzen dagegen, meint Baronius, ſei Lucian, den er wegen ſeines Martyrthums ſo vertheidigt, immer orthodox geweſen, und die Arianer hätten ſich mit Unrecht auf ihn berufen; aber auch Biſchof Alexander von Alexandrien habe geirrt, wenn er in dem obenangeführten Briefe den Arianismus mit Lucian in Beziehung brachte. Vgl. auch Dorner, a. a. O. S. 802 Note.

gibt uns Epiphanius, wenn er ſagt: „Lucian und die Lucianiſten läugnen ſämmtlich, daß der Sohn Gottes eine menſchliche Seele angenommen habe, und wollen ihm nur einen menſchlichen Leib zuerkennen, um die menſchlichen Affekte, wie Trauer, Freude u. dgl. dem Logos ſelbſt zuſchreiben“[1]), und ihn eben damit für ein geringeres Weſen als Gott, für ein Geſchöpf erklären zu können. In der That haben auch Arius und ſeine Anhänger von der Annahme des *σῶμα Χριστοῦ ἄψυχον* ſtarken Gebrauch gemacht und auch ſo wieder ihre Verbindung mit der Lucian'ſchen Schule bethätigt.

Von demſelben Lucian ſoll auch jenes Glaubensbekenntniß herrühren, welches die Euſebianer (d. i. Freunde des Arius) i. J. 341 auf der Synode zu Antiochien vorgelegt haben, und worin zwar nicht direkt irgend etwas Häretiſches gelehrt, aber doch auch abſichtlich der Ausdruck des Dogmas matt und unbeſtimmt gehalten iſt[2]).

Aber nicht in Antiochien, ſondern in Alexandrien ſollte die bisher angedeutete Richtung neue Kraft und höhern Aufſchwung gewinnen. Den Anſtoß dazu gab, wie bereits bemerkt wurde, der der antiocheniſchen Schule entſtammende Prieſter Arius, deſſen ganze Geiſtesrichtung, auf dem flachraiſonnirenden Standpunkte der bloſen Verſtandesreflexion haftend[3]), der ſpeculativen Auffaſſung der Einheit

1) *Epiphanii* ancoratus c. 33.

2) Es findet ſich bei *Athanas.* de Synodis Arimini et Seleuciae c. 23 und *Socrates,* hist. eccl. II, 10 jedoch ohne Nennung Lucian's; daß es aber die Arianer ihm zuſchrieben ſagt Sozomenus, hist. eccl. III, 5.

3) „In der relativen Sphäre bewegt Arius ſich mit Luſt und Geſchick, in den niedrigen Kategorien der Logik mit dialektiſcher Gewandtheit, über ſie kommt er aber auch nicht hinaus, ſondern legt ſie an

des Logos mit dem Vater und **zugleich** ſeiner Verſchiedenheit, von Natur aus fremd war. Aber auch er allein hätte ſicher keine ſo große neue Bewegung hervorzurufen vermocht, wenn nicht in Alexandrien noch immer ein ziemlicher Bodenſatz ſubordinatianiſtiſcher Anſichten von älteren, namentlich des Origenes Zeiten her noch vorhanden, und gegen die durch Theognoſtus, Pierius, Biſchof Petrus, und eben jetzt aufs Neue durch Biſchof Alexander vertretene Gleichheitstheologie (Lehre von der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater) in Spannung geweſen wäre. Dieſe Ueberreſte der altalexandriniſchen Richtung ſchloßen ſich natürlich freudig an Arius an, zumal da Alexandrien, ſeit mehr als einem Jahrhundert die *ἐκκλησία φιλοσοφικωτάτη* unter den Chriſten, alle philoſophiſch-theologiſchen Streitfragen ſozuſagen mit Luſt und Haſtigkeit aufgriff. Dazu kam, daß Alexandrien, dem Vaterlande des Sabellianismus nahe, zu einem beſtändigen Kampfe gegen dieſen verpflichtet, leichtlich in das andere Extrem verfallen konnte. Ja Arius war ſogar ſelbſt ein Libyer von Geburt, alſo ein Landsmann des Sabellius [1]), und konnte ſich dadurch nur um ſo mehr zum Kampfe gegen die ſabellianiſche Verwiſchung des Unterſchiedes zwiſchen Vater und Sohn berufen erachten. Weiterhin ſcheint aber auch der **Philonismus**, der gerade in Alexandrien ſeine Heimath hatte, nicht ohne Einfluß auf die Geſtaltung des Arianismus geweſen zu ſein [2]).

Alles an. An dem eigentlich ſpekulativen Bewußtſein mangelt es ihm gänzlich." **Dorner**, die Lehre von der Perſon Chriſti, 2. Aufl. I, S. 823.

1) So behauptet *Epiphan.* haer. 69., 1., während **Cave** und Andere, auf Photius geſtützt, Alexandrien für ſein Vaterland erkären.

2) Am kräftigſten und klarſten hat **Staudenmaier** in ſ. Philoſ. des Chriſt. I, 506 ff. auf dieſen Zuſammenhang aufmerkſam gemacht.

Digitized by Google

Ja Arius ſtand wohl ſelbſt auf der Grundlage dieſer Philoſophie, namentlich α, auf ihrer übermäßigen Trennung von Welt und Gott, und betrachtete wie Philo den höchſten Gott für viel zu erhaben, um unmittelbar mit der Welt in Verbindung zu treten; andererſeits aber ſtehe dieſe ſelbſt wieder zu tief, um eine unmittelbare Thätigkeit Gottes ertragen zu können. Daß aber in der That Arius und ſeine Freunde Euſebius und Aſterius dieſen philoniſchen Fundamentalſatz zu dem ihrigen machten, berichtet ausdrücklich Athanaſius (Orat. II. contra Arianos c. 24.). Wie Philo nahm dann β, auch Arius ein Mittelweſen an, das, geringer als Gott, das göttliche Organ der Weltſchöpfung war, und dieſes Mittelweſen iſt der λόγος. So iſt der arianiſche λόγος dem philoniſchen ähnlich, und bei beiden erſcheint er als geringer, denn der Vater, als ὑπηρέτης θεοῦ, wie Philo ſagt. Das geringere Mittelweſen kann aber γ, nicht weſensgleich und nicht gleichewig ſein mit dem höchſten, einzig wahren Gotte, und ſo floßen dann alle weitern ſubordinatianiſtiſchen Prädikate des λόγος von ſelbſt aus dieſen Hauptgrundſätzen des Philo und Arius hervor. Gleiches wie vom Philonismus ließe ſich aber auch vom Platonismus und der platoniſchen Logoslehre zeigen.

Daß aber der Subordinatianismus gerade damals, unter Conſtantin d. Gr., ſein Haupt wieder erhob, findet ſeine natürliche Erklärung darin, daß durch den Sieg des Chriſtenthums einerſeits eine neue Bewegung der Geiſter, und damit auch neue Thätigkeit auf dem Felde der Dogmenentwicklung begann; andererſeits aber auch jetzt zahlreiche Heiden aus gebildeten Ständen ohne wahren innern Beruf in die Kirche eintraten und darin wohl in ziemlich weiten

Digitized by Google

Kreiſen eine religiöſe Anſchauungsweiſe verbreiteten, die dem halbheidniſchen Subordinatianismus viel günſtiger war, als der tief chriſtlichen Identitätslehre [1]).

Faſſen wir aber jetzt die Perſon des Arius näher ins Auge [2]), ſo wiſſen wir aus ſeiner früheren Geſchichte, daß er ſich in Alexandrien Anfangs auf Seite der Meletianer, einer Abart der Novatianer, ſtellte, dieſe aber nach einiger Zeit wieder verließ und von Biſchof Petrus von Alexandrien zum Diakon geweiht wurde. Als er jedoch ſpäter die Partei der Meletianer abermals ergriff, ſchloß ihn der genannte Biſchof aus der Kirchengemeinſchaft aus, und erſt ſein Nachfolger Achillas (J. 312) nahm ihn wieder auf und weihete ihn zum Prieſter [3]). Die falſchen Acta S. Petri fügen bei, daß ſowohl Biſchof Petrus als Achillas

---

1) Auf dieſes Moment, den Einfluß des Heidenthums auf den Arianismus, hat ſchon Möhler in ſ. Athanaſius (I, 191) hingewieſen.

2) Das Biographiſche über Arius findet ſich am vollſtändigſten in der Storia critica della vita di Arrio, scritta da *Gaetano Maria Travasa*, Cler. Reg. Teatino. Venezia 1746, 8 und bei *Tillemont*, memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, T. VI. Außerdem ſind die wichtigeren Werke über den Arianismus:

1) *Maimbourg*, S. J. histoire de l'Arianisme. Paris 1675;
2) Die Biographien und Monographien über Athanaſius, wovon ſpäter.
3) Chriſtian Walch, Ketzergeſchichte, 1764, Bd. II. S. 385 ff.
4) J. A. Stark's Verſuch einer Geſch. des Arianismus, Berlin 1783, 2 Thl. (ohne großen Werth);
5) Wundemann, Geſch. der chriſtl. Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanaſius bis auf Gregor d. G. Lpzg 1798, 2 Thl. 8.
6) *Welzer*, restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis Arianorum exortarum. Frkf. 1827.
7) Lange, der Arianismus in ſeiner urſprünglichen Bedeutung, in Ilgen's Zeitſch. f. hiſt. Theol. IV, 2. V, 1.
8) Baur, die chriſtl. Lehre von der Dreieinigkeit ꝛc. 1841. I. S. 320 ff.
9) Dorner, die Lehre v. d. Perſon Chriſti, 1845. Thl. I. S. 806 ff.

3) *Sozom.* hist. eccl. I, 15.

Digitized by Google

von Chriſtus in einer Viſion ausdrücklich vor Arius gewarnt worden ſeien [1]).

Die Größe der alexandriniſchen Gemeinde hatte verurſacht, daß für einzelne Bezirke derſelben beſonderer Gottesdienſt in eigenen Kirchen angeordnet war [2]). Auch Arius ſtand einer ſolchen beſondern Kirche, Baukalis genannt, als Prieſter und Prediger vor, und genoß, wie es ſcheint, ſehr viel Anſehen [3]). Er war groß und hager von Geſtalt, gelehrt, beſonders in der Dialektik gewandt, ſittenſtreng, ſehr ernſt im Aeußern, zugleich höchſt einnehmend im Umgang, dabei aber in hohem Grade ſtolz, ehrgeizig, unaufrichtig und verſchlagen [4]). Epiphanius (l. c.) nennt ihn eine betrügeriſche Schlange, ſein Biſchof Alexander aber wirft ihm Habſucht vor und ſpricht zugleich von ſeinem weiblichen Anhange in einer Weiſe [5]), daß ſpätere Schriftſteller — wohl mit Unrecht — daraus Verdacht ſchöpfen zu dürfen glaubten. Zwei Aeußerungen Theodorets über den Ehrgeiz und die Herrſchſucht des Arius (l. c. capp. 2 u. 3) gaben zu der Meinung Veranlaſſung, derſelbe habe nach dem Tode des Achillas (Spätjahr 312) ſelbſt nach der biſchöflichen Würde geſtrebt und deßhalb gegen ſeinen bis-

1) *Baronii* Annales ad ann. 310. n. 4. und *Renaudot*, historia Patriarcharum Alexandrinorum p. 67.

2) Vgl. *Bingham*, Origines eccl. III, 598. und *Le Quien*, Oriens christianus II, 348.

3) *Epiphan.* haeres. 69, 1; 68, 4. *Theodoret.*, hist. eccl. I, 2.

4) *Socrates*, hist eccl. I, 5. II, 35. *Epiphan.*, haer. 69, 3. Aeußerſt ſchwarz malt ihn Kaiſer Conſtantin in einem Schreiben an Arius ſelbſt und ſeine Anhänger bei *Gelasius Cyzicenus*, hist. Concilii Nicaeni Lib. III. in *Mansi*, Collectio Concil. T. II. p. 930 sqq. beſonders 938.

5) Bei *Theodoret*, hist. eccl. I, 4. vgl. Walch, Ketzergeſchichte, Thl. II. S. 404 f.

Digitized by Google

herigen Collegen Alexander [1]), der ihm vorgezogen wurde, von nun an bittern Groll im Herzen getragen. Der arianische Historiker Philostorgius [2]) aber behauptet im Gegentheil: Arius habe, als die Stimmen auf ihn fallen wollten, ſie ſelbſt auf Alexander gelenkt. — Weder dieß noch jenes ſcheint begründet zu ſein, dagegen hat wohl Sozomenus recht, wenn er (I, 15) ſagt, Biſchof Alexander habe Anfangs den Arius in hohen Ehren gehalten. Damit ſtimmt auch die Chronologie gut zuſammen, denn der Zwiſt zwiſchen Arius und ſeinem Biſchofe brach, wie es ſcheint, erſt ums Jahr 318 oder gar 320 aus [3]), nachdem alſo Alexander ſchon 6 Jahre oder darüber im Bisthum war, und bisher zwiſchen ihm und Arius voller Friede geherrſcht hatte. Geſetzt aber auch, es habe wirklich eine perſönliche Abneigung zwiſchen beiden ſtatt gehabt, ſo iſt doch der ſpäter entſtandene Lehrzwiſt gewiß nicht blos eine Folge ärmlicher Privatgehäſſigkeiten, ſondern ſicherlich das Reſultat entgegenſtehender theologiſcher Ueberzeugung geweſen. Wie dieſer Gegenſatz zum erſtenmal klar herausgetreten ſei, berichtet Sokrates [4]) in folgender Weiſe: „eines Tages ſprach Biſchof Alexander von Alexandrien in Gegenwart ſeiner Prieſter und Cleriker über das Geheimniß der Dreieinigkeit,

---

1) Alexanders Lob findet ſich bei *Gelasius,* l. c. Lib. II, c. 1. bei ***Mansi,*** l. c. p. 791.

2) Lib. I, c. 3 der Fragmente des Philoſtorgius hinter der Valeſius'ſchen Ausgabe der Kirchengeſchichte des Theodoret.

3) Vgl. Walch, a. a. O. S. 423. Daß ſchon auf der Synode zu Arles i. J. 314 der Arianer Erwähnung geſchehen ſei, beruht bloß auf einem Irrthum im can. 8., wo ſtatt Afris fälſchlich Arianis geſchrieben wurde. Vgl. *Mansi*, Collect. Concil. T. II. p. 472 und *Illig*, historia Concilii Nicaeni, Lips. 1712 §. 22.

4) Hist. eccl. I, 5.

Digitized by Google

wobei er auf die Einheit in der Dreiheit beſondern Nachdruck legte, darüber philoſophirte und damit Ehre einzuernten glaubte. Arius aber, ſtreitſüchtig wie er war, meinte hierin Sabellianismus zu entdecken, widerſprach dem Biſchof mit Heftigkeit und behauptete: wenn der Vater den Sohn gezeugt hat, ſo hat der Gezeugte einen Anfang ſeines Seins (*ἀρχὴν ὑπάρξεως*) und es gab alſo einen Moment, wo er nicht war (*ἦν, ὅτε οὐκ ἦν*); auch folgt daraus, daß der Sohn aus Nichts geworden iſt (*ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει τὴν ὑπόστασιν*)." — Daß Arius dem Biſchof Unrecht that, wenn er ihn des Sabellianismus beſchuldigte, geht aus der ganzen weitern Geſchichte des Arianismus, beſonders aber aus den Briefen ſowohl des Arius als Alexanders, die wir bald näher betrachten müſſen, und aus dem Benehmen des Letztern auf der Synode zu Nicäa hervor.

Wie wir aber ſchon aus den wenigen eben mitgetheilten Worten des Arius erſehen, erblickte derſelbe, gleich den Orthodoxen in dem Ausdrucke „gezeugt" das Palladium, das allein die perſönliche Subſiſtenz des Sohnes gegen den Sabellianismus zu retten vermöge. Er nahm darum den Begriff „gezeugt" zum Fundamente ſeiner Argumentation, übertrug dabei die jede menſchliche Zeugung beherrſchende Kategorie der Zeit auch auf die göttliche Zeugung, und leitete ſo, wie er glaubte mit logiſcher Nothwendigkeit, aus dem Begriffe des Gezeugtſeins den Satz ab, daß der Sohn nicht gleich ewig ſein könne mit dem Vater. Doch wollte er nicht eine eigentlich zeitliche, ſondern nur eine zeitähnliche Priorität des Vaters vor dem Sohne damit ausdrücken, indem auch nach ſeiner Behauptung die Zeit erſt mit der Schöpfung beginnt, und ſomit der Sohn, durch den Alles erſchaffen iſt, und

der alſo vor der Schöpfung war, auch vor aller Zeit entſtanden ſein mußte. Damit hatte er nicht mehr gethan, als andere Theologen vor ihm; aber er ging noch weiter und glaubte, die eben gewonnene Verſchiedenheit des Sohnes vom Vater wieder zu verlieren, wenn er die Zeugung des Erſtern aus dem Weſen des Zweiten zugeben würde. Solche Befürchtungen konnte ihm auch die Geſchichte des Terminus „weſensgleich“ (ὁμοούσιος) mit einiger ſcheinbarer Berechtigung einflößen. Es war nämlich das Auffallende geſchehen, daß, nachdem Dionys von Rom und auf ſeine Mahnung hin auch der alexandrinische Dionys den Ausdruck ὁμοούσιος in völlig orthodoxem Sinne gebraucht hatten, acht Jahre ſpäter eine berühmte Synode zu Antiochien (i. J. 269), gegen Paul von Samoſata berufen, dieſen Terminus entſchieden verwarf. Warum ſie dieß gethan habe, wird in den Quellen nicht deutlich berichtet [1]. Wahrſcheinlich aber hatte Paul von Samoſata den orthodoxen Biſchöfen ꝛc. entgegengehalten, wenn man die Homouſie und doch dabei drei Perſonen annehme, ſo werde ja die eine göttliche Uſie in drei Theile zerriſſen. Möglich daß er auch beifügte, viel beſſer als für die Orthodoxen paſſe das ὁμοούσιος für ſeine Lehre, denn er könne die unperſönliche göttliche Kraft, welche auf den Menſchen Christus herabkam, (ſ. oben S. 188), eben weil ſie unperſönlich ſei, leichtlich ὁμοούσιος nennen [2]. Wie dem aber ſei, das ὁμοούσιος war durch die Synode verworfen worden und ſtand bei Vielen in häretiſchem Geruche. Aber Arius ver-

---

1) Die Quellennachrichten ſind bei *Athanas.* de Synodis Arimin. etc. c. 43. *Hilar.* de Synod. c. 81, 86. *Basil.* Ep. 52.

2) Vgl. Tübinger theol. Quartalſchrift, Jahrg. 1850. Hft 1: die Abhandlung über die Verwerfung des ὁμοούσιος, S. 3—23.

Digitized by Google

mied nicht blos dieſen beſtimmten, ſondern auch jene ähnlichen Ausdrücke, welche ſchon frühere Väter gebraucht hatten, um den Sohn aus der Subſtanz des Vaters entſprungen zu bezeichnen (ſ. oben S. 79 u. 186 f.); er verwarf nicht nur den Ausdruck, ſondern die Sache, durch die dem ὁμοούσιος gerade entgegengeſetzte poſitive Behauptung ἐξ οὐκ ὄντων κ. τ. λ, und ging ſo weiter als irgend Einer unter den Alten. Er machte damit den λόγος entſchieden zu einem Geſchöpfe im eigentlichen Sinne des Wortes, und ſah ſich ſo auch zu der weitern über allen früheren Subordinatianismus hinausgehenden Behauptung gedrängt: „der Sohn ſei ſeiner Natur nach veränderlich.“

In welchem Jahre das erſte Hervortreten des Arius ſtatt gehabt habe, iſt nirgends bei den Alten genau angedeutet, und nur Wahrſcheinlichkeitsrechnungen weiſen auf das J. 318—320 hin [1]). — Aehnlich wie Sokrates, und doch wieder mit einzelnen Abweichungen, erzählen Sozomenus, Theodoret und Epiphanius den Anfang der arianiſchen Streitigkeit [2]). Erſterer insbeſondere ſagt nichts davon, daß Biſchof Alexander mit einer Rede die erſte Veranlaſſung zum ganzen Streite gegeben habe; vielmehr fing nach ihm Arius von ſelbſt an, ſeine irrigen Anſichten zu verbreiten. Der Biſchof wurde getadelt, daß er dies dulde; aber auch jetzt noch wollte er keinen Machtſpruch thun, hielt vielmehr eine Verſammlung ſeines Clerus und ließ hier den Arius mit ſeinen Gegnern diſputiren, welche den Sohn für ὁμοούσιος und συναΐδιος (weſensgleich mit dem Vater und gleichewig) erklärten. Anfangs bei der Diſputation trat

1) Walch, a. a. O. S. 417 ff.

2) *Sozom.* hist. eccl. I, 15. *Theodoret.* hist. eccl. I, 2. *Epiphan.* haeres. 69, 3.

Alexander auf keine der beiden Parteien, gegen Ende dagegen ſtimmte er denen bei, welche die Weſensgleichheit und Gleichewigkeit des Sohnes vertheidigt hatten, und befahl jetzt dem Arius, ſeinem Irrthum zu entſagen. — Daß aber namentlich der Biſchof Meletius, das Haupt der ſchon erwähnten Schismatiker, und Suffragan von Alexandrien, der Hauptgegner und Ankläger des Arius geweſen ſei, iſt eine ſchwerlich zuverläſſige Behauptung des Epiphanius (l. c.). — Uebrigens war Arius weit entfernt, ſich dem Befehle ſeines Biſchofs zu fügen; im Gegentheil ſuchte und fand er zahlreiche Freunde und Meinungsgenoſſen in und außerhalb Alexandriens, unter Biſchöfen, Clerikern und Laien [1]).

Sozomenus verſichert uns, daß Arius und ſeine Freunde von Anfang an ihre Partei durch Briefe und Boten an die Biſchöfe zu verſtärken geſucht hätten, und fügt bei: „die Arianer hätten den Biſchöfen ihr ſchriftliches Glaubensbekenntniß überſchickt und gebeten, falls ſie es billigten, ſollten ſie ſich bei Biſchof Alexander für ſie verwenden, widrigenfalls aber ſie eines Beſſern belehren“ [2]). In der That traten auch alsbald mehrere namhafte Biſchöfe auf Seite des Arius, insbeſondere der berühmte Euſebius von Nikomedien [3]), welcher als Biſchof der damaligen Reſidenz auf Kaiſer Conſtantin und deſſen Schweſter Conſtantia großen Einfluß übte, vielen andern Biſchöfen imponirte, ſich bei ihnen ſehr lebhaft für Arius verwendete, und dieſem ſelbſt zuſtimmend ſchrieb [4]). Er war, wie

1) *Theodoret.* hist. eccl. I, 2.
2) *Sozom.* hist. eccl. I, 15.
3) *Socrat.* hist. eccl. I, 6.
4) *Athanas.* de Synodis Arimin. et Seleuc. c. 17.

Digitized by Google

Arius, ein Schüler Lucian's, und theilte in der Hauptſache auch die Anſichten des Arius. „Nur Einer, der Vater, meinte er, ſei ungezeugt, der Andere aber (der Sohn) von ihm wahrhaft (d. h. wohl: im eigentlichen Sinne des Wortes) und nicht aus ſeinem Weſen geſchaffen (ὀυκ ἐκ τῆς ὀυσίας αὐτοῦ γεγονὼς), auch participirt dieſer Andere nicht an dem Weſen (ὀυσία) des Ungezeugten, ſondern iſt verſchieden von ihm der Natur und Kraft nach, übrigens aber doch zur völligen Aehnlichkeit der Natur und Kraft ſeines Schöpfers geſchaffen. Seinen Anfang kann Niemand mit Worten ausſprechen, ja nicht einmal in Gedanken erfaſſen“ [1]). Der Brief an B. Paulinus von Tyrus, worin Euſebius dieſe Anſichten ausſpricht, iſt zugleich ein Beleg ſeines großen Eifers für die Perſon und Sache des Arius, denn er macht dieſem Biſchofe Vorwürfe, daß er, obgleich dieſelben Anſichten innerlich theilend, ſich doch noch nicht für Arius erklärt habe. Er möge dieß nachholen und namentlich (wie er ohne Zweifel bereits ſelbſt gethan hatte) an den alexandriniſchen Biſchof ſchreiben, um dieſem die wahre, d. h. die ſubordinatianiſche Lehre auseinanderzuſetzen. Als Muſter ſtellte er ihm den Biſchof Euſebius von Cäſarea, den berühmten Kirchenhiſtoriker vor, der von nun an auch wirklich, ohne entſchiedener Arianer zu ſein, doch dieſe Partei ſichtlich begünſtigte. Außer den beiden Euſebius und Paulinus von Tyrus waren es aber beſonders die Biſchöfe Theodotus von Laodicea, Athanaſius von Anazarbus, Gregor von Berytus und Aetius von Lydda (oder Diospolis),

1) In einem Briefe des Euſebius an B. Paulinus von Tyrus, *Theodoret.* hist. eccl. I, 6. Uebrigens iſt nicht gewiß, ob dieſer Brief gleich im Beginne der arianiſchen Bewegung oder erſt ſpäter geſchrieben worden iſt.

Digitized by Google

welche ſich für Arius intereſſirten [1]). Gleiches thaten ferner namentlich auch die zwei Afrikaner Sekundus, B. von Ptolemais in Libyen und Theonas von Marmarica, welche beide zur Kirchen-Provinz Alexandrien gehörten und entſchieden Partei für Arius nahmen. Außerdem traten aus dem alexandriniſchen und mareotiſchen Clerus noch folgende auf Seite der Häreſie: 2 Prieſter, Chares und Piſtus, 13 Diakonen, Achillas, Euzoius, Aithalas, Lucius, Sarmates, Julius, Menas, Helladius, Serapion, Paramnon, Zoſimus, Irenäus und ein zweiter Arius. Ohne nähere Bezeichnung ihres Ordo werden noch angeführt Karponas und Euſebius. Dieſe Liſte liefert uns der alexandriniſche Biſchof ſelbſt in drei, zu verſchiedenen Zeiten gefertigten, darum auch nicht ganz übereinſtimmenden Verzeichniſſen [2]). Epiphanius dagegen ſpricht von 7 Prieſtern, 12 Diakonen und 700 gottgeweihten Jungfrauen (deren es allerdings in Aegypten ſehr viele gab), welche ſich auf Seite des Arius geſchlagen hätten [3]).

Wahrſcheinlich hat auch Biſchof Alexander frühzeitig in dieſer wichtigen Angelegenheit an andere Biſchöfe geſchrieben, wenigſtens erſchließt man dieß aus einzelnen Aeußerungen ſeines ſpätern Briefes bei Theodoret [4]). Sicher iſt übrigens, daß Alexander Anfangs die Sache ſo ſtill als möglich und friedlich abzumachen ſuchte, und nicht blos mündliche, ſondern in Gemeinſchaft mit ſeinem übrigen Clerus auch ſchriftliche Ermahnungen an Arius und ſeine

---

1) *Theodoret*, hist. eccl. I, 5.

2) Bei *Theodoret.* hist. eccl. I, 4. *Socrat.* hist. eccl. I, 6. und *Athanas.*, depositio Arii T. I, 1. p. 313. ed. Patav. 1777.

3) *Epiphan.* haeres. 69, 3.

4) Hist. eccl. I, 4. Vgl. Walch, Ketzergeſch. Thl. II, S. 428 Anm. 2.

Digitized by Google

Anhänger richtete [1]). Als aber alle dieſe Bemühungen erfolglos blieben, berief Biſchof Alexander i. J. 320 oder 321 [2]) eine große Kirchenverſammlung nach Alexandrien, wobei nahezu hundert Biſchöfe aus Aegypten und Libyen anweſend waren. Ihre Verhandlungen ſind uns nicht mehr näher bekannt und wir wiſſen nur, daß Arius und ſeine Anhänger mit dem Anatheme belegt worden ſeien [3]). Es waren dieß, wie Alexander ſelbſt in zwei Schreiben berichtet [4]), die beiden Biſchöfe Theonas und Sekundus und die Mehrzahl der bereits obenerwähnten Diakonen. Daß aber auch Euſebius von Cäſarea, Theodotus von Laodicea, Paulinus von Tyrus ꝛc., ja ſogar die meiſten Biſchöfe Aſiens von der alexandriniſchen Synode anathematiſirt worden ſeien, iſt wohl nur eine Conſequenzmacherei des Arius [5]). Höchſt wahrſcheinlich wurde nämlich von jener Synode nach der namentlichen Excommunikation

---

1) Siehe die 2 Briefe Alexanders bei *Socrat.* hist. eccl. I, 6. und *Athanas.* depositio Arii l. c.

2) So berechnet Walch, a. a. O. Thl. II. S. 421, aus der Aeußerung des hl. Athanaſius, daß die Arianer vor 36 Jahren für Ketzer erklärt worden ſeien. Athanaſius ſchrieb dieß (Epist. ad episcop. Aegypt. c. 22) im J. 356, und weist ſomit auf das Jahr 320 zurück. Allein es iſt keineswegs entſchieden, daß Athanaſius die fragliche Epistola ad episc. im J. 356 verfaßt habe, denn er ſagt darin auch (l. c.) die Meletianer ſeien vor 55 Jahren ſchismatiſch geworden. Da dieß aber wohl i. J. 306 geſchah, ſo hat Athanaſius jene Schrift wohl erſt i. J. 361 geſchrieben, und er hatte dann mit den Worten: die Arianer ſeien vor 36 Jahren für Ketzer erklärt worden, nicht die alexandriniſche Synode v. J. 320, ſondern das Nicäner Concil v. J. 325 im Auge. Vgl. Walch, Ketzergeſch. Bd. IV. S. 381 Anm. 2.

3) *Socrat.* hist. eccl. I, 6.

4) Bei *Socrat.* l. c. I, 6. und *Theodoret.* l. c. I, 4.

5) In ſeinem Briefe an Euſebius von Nikomedien bei *Theodoret.* l. c. I, 5.

der afrikaniſchen, beſonders alexandriniſchen Arianer, noch im Allgemeinen das Anathem über die Anhänger der Irrlehre überhaupt ausgeſprochen, woraus nun Arius die ihm eben paſſende Folgerung zog [1]).

Es verſtand ſich von ſelbſt, daß Arius, weil excommunicirt, keine gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte mehr abhalten durfte; allein er fuhr dennoch fort, dieß zu thun, und Biſchof Alexander ſpricht ſogar von mehreren Kirchen (er nennt ſie Räuberhöhlen), worin die Arianer beſtändig verſammelt, bei Tag und Nacht Verleumdungen gegen Chriſtus und den Biſchof ausgeheckt hätten [2]). In demſelben Briefe beſchreibt er auch, wie ſie in den verſchiedenen Städten ſowohl mündlich als ſchriftlich durch Schmeicheleien und Lügen aller Art Anhänger zu gewinnen und namentlich das Frauengeſchlecht zu täuſchen geſucht hätten. Ja ſie ſeien ſo weit gegangen, daß ſie den Pöbel und die weltliche Obrigkeit (wohl großentheils noch heidniſch, da Aegypten unter Licinius ſtand) gegen die Orthodoxen zu hetzen und mitten im Frieden eine neue Verfolgung hervorzurufen ſuchten. — Nach Epiphanius [3]) ſollen ſich die Arianer ſogar einen eigenen Biſchof für Alexandrien gewählt haben, Namens Piſtus; allein es iſt dieß gewiß

1) Vgl. Walch, a. a. O. Thl. II. S. 431.

2) Bei *Theodoret.* l. c. I, 4. Dieſe Verleumdungen beſtanden wohl darin, daß ſie den Logos zu einem Geſchöpfe herabſetzten, den Biſchof aber, wie gewöhnlich, des Sabellianismus beſchuldigten. Auch ſoll Arius jetzt ſchon zum gottesdienſtlichen Gebrauche ſeiner Anhänger die übliche Doxologie verändert haben, in „Ehre ſei dem Vater durch den Sohn im hl. Geiſte" (*Theodoret.* lib. IV. de haeret. fab. c. 1.). Uebrigens gebrauchten auch orthodoxe Väter, z. B. Leo d. Gr. (Sermo I. de nativ. Dom.) dieſe Formel, welche an ſich ebenſowohl einen orthodoxen als arianiſchen Sinn zuläßt. Vgl. *Ittig*, historia Cocilii Nicaeni §. 51.

3) *Epiphan.* haer. 69, 8.

Digitized by Google

ſo frühzeitig nicht geſchehen, denn Arius und ſeine Freunde dachten damals noch an eine Ausgleichung mit B. Alexander und redeten wenigſtens immer noch von ihrer Subjektion unter ihn [1]). Auch ſagt Athanaſius in ſeiner Apologie gegen die Arianer (c. 24.) ausdrücklich, Piſtus ſei nach der Nicäner Synode zum Biſchof ordinirt worden.

Uebrigens ſah ſich Biſchof Alexander durch die fortgeſetzten Ungebührlichkeiten und Machinationen der Arianer, ſowie durch die offene Parteilichkeit des nicomediſchen Euſebius jetzt veranlaßt, in ausführlichen Briefen an alle übrigen Biſchöfe den ganzen Sachverhalt darzulegen. Er berief zu dem Ende eine neue Verſammlung des alexandriniſchen und mareotiſchen Clerus und ließ dieſe geſammte Geiſtlichkeit (darunter Athanaſius als Diakon) ſeine Epistola encyclica unterſchreiben [2]). Alexander klagt darin, nach einer ſehr ſchönen Einleitung über die kirchliche Einheit, vor Allem über Euſeb von Nikomedien, der das Protektorat der Häreſie übernommen habe, und überall durch Schreiben den Arius und ſeine Anhänger empfehle. Dieß zwinge ihn, ebenfalls öffentlich hervorzutreten. Er nennt nun zuerſt die Namen der Apoſtaten, und führt dann ihre wichtigſten Irrſätze auf, nämlich: „1) Gott war nicht immer Vater, ſondern es gab einen Moment, wo er nicht Vater war (ἦν, ὅτε ὁ θεὸς πατὴρ ὐκ ἦν). 2) Der Logos Gottes

1) Vgl. *Theodoret.* l. c. I, 6. *Sozom.* l. c. I, 15. am Ende, und die Anmerkungen des Petavius zu Epiphanius haer. 69, 8.

2) Dieß merkwürdige Dokument findet ſich bei *Athanas.* Epistola Synodalis etc. T. I, 1. p. 313 ed. Patav. 1777 T. I. p. 397 ed. Paris 1698; bei *Socrates*, hist. eccl. I, 6. und bei *Gelasius* Cyzic. in *Mansi*, l. c. T. II, p. 793; am beſten bei Athanaſius.

Digitized by Google

war nicht von jeher (ὐκ ἀεὶ ἦν), ſondern iſt aus dem Nichts geworden, denn der durch ſich ſeiende Gott hat den nicht durch ſich ſeienden (der ὢν θεὸς den μὴ ὄντα) aus dem Nichts gemacht. 3) Es gab alſo einen Moment, wo er nicht war, denn 4) der Sohn iſt ein Geſchöpf, ein κτίσμα und ποίημα. 5) Auch iſt er dem Weſen nach nicht gleich mit dem Vater (ὔτε ὅμοιος κατ᾽ ὐσίαν), nicht wahrhaft und der Natur nach Wort Gottes und Weisheit Gottes (οὔτε ἀληθινὸς καὶ φύσει τῦ πατρὸς λόγος ἐστὶν, ὔτε ἀληθινὴ σοφία αὐτῦ ἐστιν), ſondern eine der Creaturen und Schöpfungen Gottes (εἷς τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν). Nur mißbräuchlich (καταχρηστικῶς) wird er Logos genannt, und iſt ſelbſt durch den wahren Logos (ἰδίῳ τῦ θεῦ λόγῳ) und durch die innere (ἐν τῷ θεῷ) Weisheit Gottes (den philoniſchen λόγος ἐνδιάθετος) geworden. Durch dieſe innere Weisheit (den λόγος ἐνδιάθετος) hat Gott ihn (den λόγος προφόρικος) und Alles geſchaffen. 6) Deßhalb iſt er auch ſeiner Natur nach veränderlich (τρεπτὸς, d. i. er konnte ſeiner Natur nach auch in Sünde verfallen). 7) Er iſt der göttlichen ὐσία fremd und von ihr verſchieden (ξένος τε καὶ ἀλλότριος), und kennt den Vater nicht vollſtändig, ja nicht einmal ſein eigenes Weſen kennt er vollkommen. 8) Er iſt um unſertwillen geſchaffen, damit Gott uns durch ihn, als Werkzeug, ſchaffen konnte, und er würde gar nicht exiſtiren (ὐκ ἂν ὑπέστη), wenn ihn Gott nicht unſerthalben in's Daſein gerufen hätte." — Weiterhin widerlegt Biſchof Alexander dieſe arianiſchen Lehren durch Stellen aus der hl. Schrift [1]) und bittet ſchließlich die Biſchöfe, die Arianer

1) Arius hatte ſeine Lehre durch einzelne Bibelſtellen zu beweiſen

nicht in die Kirchengemeinſchaft aufzunehmen und dem Euſebius und ſolchen Leuten nicht zu glauben.

Epiphanius erzählt [1]), Alexander habe 70 Briefe dieſer Art in die verſchiedenen Provinzen geſchickt; von Papſt Liberius aber erfahren wir, daß auch der damalige Papſt Sylveſter ein ſolches Schreiben von Alexander erhalten habe [2]).

Verſchieden davon und noch ausführlicher iſt ein anderer Brief Alexanders, von welchem Theodoret [3]) behauptet, er ſei an einen Biſchof Namens Alexander gerichtet geweſen. In der Kapitelsüberſchrift bei Theodoret, B. I. Kap. 4., wird dieſer zweite Alexander geradezu Biſchof von Conſtantinopel genannt; allein dieſe nähere Bezeichnung fehlt nicht nur in drei guten alten Handſchriften, ſondern es exiſtirte auch damals der Name Conſtantinopel noch gar nicht. Zudem war dieſer Brief nicht an einen einzelnen Biſchof, ſondern, wie aus dem Inhalt hervorgeht, an mehrere zumal gerichtet. Alexander erzählt darin, daß Arius und ſein Freund Achillas es noch ärger gemacht

geſucht, namentlich durch ſolche, welche die menſchliche Seite Chriſti in's Auge faſſen, von ſeinem Nichtwiſſen einer Sache, ſeiner Angſt, ſeiner Unterordnung unter den Vater, ſeiner ταπείνωσις ꝛc. reden. Alle dieſe Stellen mußte Arius fälſchlich auf das Göttliche in Chriſtus, den λόγος beziehen, denn nach ſeiner Meinung hat ſich der λόγος nicht mit einem ganzen Menſchen, ſondern nur mit einem menſchlichen Leibe verbunden. Vgl. oben S. 190 u. Neander, Kirchengeſch. 2. Aufl. Bd. 4, S. 690. Arius hat alſo hierin Aehnlichkeit mit ſeinem Gegner Apollinaris. — Uebrigens klebten die angedeuteten bibliſchen Beweisführungen des Arius nur am Buchſtaben; er berückſichtigt immer nur einzelne abgeriſſene Stellen, nicht den ganzen Lehrbegriff eines bibliſchen Autors. Vgl. Neander, Kirchengeſch. 2. Aufl. Bd. IV. S. 685.

1) Haeres. 69, 4.

2) *Coustant*, Epistolae Pontificum p. 426.

3) Hist. eccl. I, 3.

Digitized by Google

hätten, als früher Kolluthus, der vor einiger Zeit eine Sekte in Alexandrien geſtiftet hatte [1]). Ja Kolluthus mißbillige jetzt ſelbſt das Betragen der Arianer, welche ſich der Kirche nicht mehr unterwerfen, eigene Verſammlungen in ihren Räuberhöhlen halten, die Gottheit unſeres Heilandes läugnen, die Bibelſtellen, welche von der Erniedrigung Chriſti — um unſerer Erlöſung willen — handeln, in ihrem Sinne mißbrauchen, und Aufſtände und Verfolgungen gegen die Orthodoxen durch Klagſchriften ungeordneter Weiber zu bewirken ſuchen. Er habe dieſe Arianer aus der Kirche ausgeſchloſſen; ſie aber ſuchen andere Biſchöfe durch Lügen und Verhehlung ihrer Irrlehren [2]) auf ihre Seite zu bringen und hätten wirklich ſchon von mehreren derſelben Aufnahme in die Kirchengemeinſchaft erlangt. Er wolle deßhalb ungeſäumt ihre Irrlehren aufdecken, daß ſie nämlich behaupten: „es gab einen Moment, wo der Sohn Gottes nicht war; früher nicht exiſtirend, hat er ſpäter Exiſtenz erlangt; wie alles Andere, Vernünftiges und Unvernünftiges, iſt er aus Nichts geworden, iſt darum ſeiner Natur nach veränderlich, zur Tugend und zur Sünde fähig; weil aber Gott wußte, daß er (der Sohn) ihn nie verläugnen werde, hat er ihn vor Allen auserwählt, obgleich er von Natur aus keinen Vorzug vor den andern Söhnen Gottes, d. i. den tugendhaften Menſchen, hatte. Hätten Petrus und Paulus mit derſelben Ausnahmsloſigkeit der Tugend nachgeſtrebt, wie er, ſo wäre ihre Sohnſchaft von der ſeinigen

1) Näheres über Kolluthus bei *Epiphan.* haer. 69, 2. und in der dazu gehörigen Note von Petavius, auch bei *Philastrius*, de haeresibus, c. 78. Vgl. auch *Ittig*, hist. Concilii Nicaeni 1712. §. 18.

2) Vgl. Neander, Kirchengeſch. 2. Aufl. Bd. IV. S. 695.

Digitized by Google

gar nicht verſchieden geweſen.“ — Darauf ſucht Biſchof Alexander die Arianer wieder aus der Bibel zu widerlegen, vergleicht ſie mit den Ebioniten, mit Artemas und Paul von Samoſata, nennt ſie Exukontianer (οἱ ἐξ ὀυκ ὄντων), welcher Titel ſpäter ſehr gebräuchlich geworden iſt, klagt, daß drei ſyriſche Biſchöfe ſie zu noch ſchlimmerer Aufführung anſtacheln, geht dann aufs Neue zum bibliſchen Beweis gegen die Arianer über und legt hierauf den orthodoxen Glauben dar: daß der Sohn keiner Veränderung unterworfen, in Allem dem Vater gleich und vollkommen ſei, und nur in dem einen Punkte, daß er nicht ungezeugt, hinter dem Vater zurückſtehe. Sonſt ſei er das genaueſte Abbild des Vaters. Er ſei auch von Ewigkeit, aber daraus folge nicht, wie die Arianer (durch Conſequenzmacherei) den Orthodoxen vorwerfen, daß ſie den Sohn auch für ungezeugt halten, denn es ſei ein Unterſchied zwiſchen „von Ewigkeit ſein“ und „ungezeugt ſein“. Weil der Sohn in Allem das Abbild des Vaters, ſo gebühre ihm auch göttliche Verehrung. Neben dem Vater und Sohne bekenne der Chriſt aber auch den hl. Geiſt, der in den heiligen Männern des A. T. und in den heiligen Lehrern des neuen gewirkt hat. Er ſetzt dann das Glaubensbekenntniß auch noch in den weitern Artikeln fort und braucht namentlich den nachmals im chriſtologiſchen Kampfe ſo berühmt gewordenen Ausdruck „Gottesgebärerin“ (ϑεοτόκος). Zum Schluſſe bittet er die Biſchöfe, keinen Arianer in die Kirchengemeinſchaft aufzunehmen, und ſo zu handeln, wie jene Biſchöfe von Aegypten, Libyen, Aſien, Syrien ꝛc., welche ſchriftliche Erklärungen gegen den Arianismus an Alexander eingeſchickt und deſſen τόμος, d. i. Aufſatz (vielleicht ſeine oben

berührte Encyclica), unterzeichnet hätten. Auch ſie, hoffe er, werden ihm ſolche Erklärungen zuſenden, denn gerade durch die Menge derſelben könnten die Arianer vielleicht noch gebeſſert werden. Als Anhang gibt er noch die Namen der mit Arius excommunicirten alexandriniſchen Cleriker [1]).

Um dieſe Zeit mußte Arius Alexandrien verlaſſen. Er ſelbſt behauptet in ſeinem Briefe an Euſebius von Nikomedien [2]), Biſchof Alexander habe ihn aus der Stadt vertrieben, und auch Epiphanius [3]) ſagt, der Biſchof habe ihn aus der Stadt verbannt. Wie dieß aber dem Biſchofe in einer unter dem Heiden Licinius ſtehenden Stadt möglich geweſen ſei, iſt nicht klar. Gewiß iſt, daß ſich Arius nun nach Paläſtina begab und von hier aus das eben angedeutete Schreiben an Euſebius richtete. Er beklagt ſich darin über die Verfolgungen, die er von Alexander zu erleiden gehabt, namentlich über ſeine Vertreibung aus der Stadt, beſchuldigt ihn, daß er behaupte: „der Vater und Sohn exiſtiren immer miteinander, der Sohn ſei ungezeugt, ewig gezeugt, ungezeugt-gezeugt [4]), der Vater ſei keinen Moment früher, als der Sohn, und dieſer ſei aus Gott ſelbſt.“ (Man ſieht, wie Arius an dem Lehrbegriff Alexanders, wie wir ihn bereits oben S. 208 kennen gelernt haben, Einiges entſtellte und namentlich die Ewigkeit des Sohnes und ſein Gezeugtſein nicht vereinigen

---

1) *Theodoret.* hist. eccl. I, 4. Dieſer Brief iſt auch abgedruckt bei *Mansi*, collectio Concil. T. II. p. 624 sqq.; einige Noten dazu gab Binius, ſ. *Mansi*, l. c. p. 945.

2) Bei *Theodoret*, l. c. I, 5.

3) Haeres. 69, 3.

4) „Das iſt natürlich arianiſche Conſequenzmacherei.“ Dorner, a. a. O. S. 813. Note 22.

konnte.) Weiterhin behauptet Arius: Euſebius von Cäſarea, Theodotus von Laodicäa, Paulinus von Tyrus ꝛc. und alle orientaliſchen Biſchöfe ſeien von Alexander anathematiſirt worden (vgl. oben S. 202), weil ſie die Exiſtenz des Vaters vor dem Sohne gelehrt hätten. Nur drei morgenländiſche Biſchöfe, Philogonius, Hellanicus und Macharius ſeien nicht excommunicirt, weil ſie gottloſer Weiſe den Sohn, der Eine etwas Ausgeſprudeltes ἐρυγὴ (nach Pſalm 44, 2.), der Andere etwas Ausgeworfenes (προβολὴ), der Dritte ihn mitungezeugt (συναγένητον) genannt hätten. Dieſe Gottloſigkeiten könne er, Arius, nicht einmal anhören, und wenn auch die Ketzer ihm tauſendmal den Tod drohen würden [1]). Sie, die Arianer, dagegen lehren: „der Sohn ſei nicht ungezeugt, auch nicht ein Theil des Ungezeugten (mit Rückſicht auf die Deutung, in welcher ὁμοούσιος zu Antiochien verworfen worden war, ſ. oben S. 197), auch nicht aus etwas Seiendem geworden; ſondern er iſt durch den Willen und Rathſchluß (Gottes) vor der Zeit und Welt in's Daſein gekommen (d. h. wohl vorweltlich aber doch nicht ewig [2]), als voller Gott (πλήρης θεὸς), eingeboren (μονογενὴς) und unveränderlich (ἀναλλοίωτος). Bevor er gezeugt oder geſchaffen oder beſtimmt oder gegründet wurde, war er nicht, denn er iſt nicht ungezeugt.“ Zum Schluſſe empfiehlt er ſich ſeinem συλλουκιανιστὴς Euſebius [3]).

Aus dem kurzen Proſpekt, den hier Arius von ſeiner

1) Man ſieht hieraus, wie Neander ſagt (l. c. S. 701), die heftige Intoleranz und Verfolgungsſucht der Arianer, welche ſie nachmals in ſo hohem Grade an den Tag legten.

2) Vgl. oben S. 196.

3) Siehe oben S. 189.

Digitized by Google

Lehre gibt, ſehen wir, daß die Schilderung, welche Biſchof Alexander davon gemacht hatte, in Allem völlig richtig iſt, und nur in einem Punkte Bedenken erregt. Alexander behauptet nämlich in beiden Briefen: Arius habe den Sohn ſeiner *Natur* nach für veränderlich erklärt, ſo daß er ſich zur Tugend oder Sünde hätte wenden können ꝛc. Dieſer Darſtellung nun ſcheint Arius in dem eben Angeführten zu widerſprechen, aber es ſcheint nur ſo. Arius mußte, wenn er conſequent ſein wollte, ſagen: „der Sohn, weil ein κτίσμα, und nicht aus dem *Weſen* des Vaters, iſt ſeiner *Natur* nach veränderlich, wie alle κτίσματα“; allein er konnte auch behaupten, und dieß thut er hier: de facto iſt der Sohn unveränderlich, die Unveränderlichkeit iſt eine von ihm *gewollte*, nicht aber *natürliche*. Eben ſo nimmt Arius auch den Ausdruck πλήρης θεὸς in einem zweideutigen Sinne. Er kann und will nicht ſagen, der Sohn ſei ſeiner Natur nach dem Vater gleich an Herrlichkeit, ſondern er ſagt wohlweislich nur: *durch den Willen* des Vaters ſei er voller Gott, d. h. der Vater habe ihn theilhaftig gemacht der göttlichen Herrlichkeit [1]).

1) Ganz richtig ſagt *Neander*, a. a. O. S. 691: „obgleich nun freilich ein ſolcher Begriff von Chriſtus (wie ihn Arius hatte) mit dem wahren Inhalt des Glaubens an ſeine *Gottheit* im Widerſpruch ſteht, ſo trug Arius doch kein Bedenken, ihm den Namen *Gott* beizulegen, den er in dem N. T. und in den ältern Bekenntnißſchriften ihm deutlich beigelegt fand ... Wahrſcheinlich berief er ſich auf diejenigen Stellen der Bibel, wo der Name Gott in einem uneigentlichen Sinne auf geſchaffene Weſen übergetragen zu ſein ſcheint.“ Und S. 696, Anm. 1: „conſequenterweiſe konnte freilich Arius einen ſolchen Ausdruck „πλήρης θεός von Chriſtus nicht gebrauchen; aber nach der unbeſtimmten Weiſe, wie er den Namen Gott anwandte, konnte er dieß wohl ſagen. Am ſchwerſten konnte er von ſeinem Standpunkte aus das Prädikat der ſittlichen Unwandelbarkeit ihm beilegen, doch auch dabei kam es ja nur

Daß aber Arius ſeine Lehre in der That hier nicht offen darlegt — und wie wir ſahen, hat ſchon ſein Biſchof Alexander über ſolche Unehrlichkeiten geklagt — erkennen wir am deutlichſten, wenn wir die Hauptſchrift des Arius näher betrachten, von welcher in Bälde die Rede ſein wird.

Von Paläſtina aus begab ſich Arius auf einige Zeit zu Euſebius nach Nikomedien, und ſchrieb von hier [1]), vielleicht auf Eingebung des Euſebius, einen höflichen Brief an ſeinen ehemaligen Biſchof Alexander, um ſich wo möglich wieder mit ihm zu verſtändigen. Er ſtellt darin zuerſt eine Art Symbolum auf, welches den Glauben ſo enthalten ſolle, wie ihn Arius und ſeine Freunde von ihren Vorfahren, ja von Biſchof Alexander ſelbſt vernommen hätten, nämlich: „1) es ſei nur *ein* wahrer Gott, er allein ungezeugt, allein ewig, allein ohne Anfang, allein weiſe, gut und mächtig, allein Richter, Regent und unveränderlich. 2) Vor aller Zeit hat er den eingebornen Sohn gezeugt, und durch ihn auch die Welten und Alles erſchaffen. 3) Er hat ihn nicht blos ſcheinbar gezeugt (Arius hielt nämlich die *ewige* Zeugung für einen bloßen Schein, und ſtellte alle wahre Zeugung unter die Kategorie der Zeit), ſondern ihn wahrhaft durch ſeinen eigenen Willen ins Daſein gerufen als unveränderlichen und unwandelbaren [2]). 4) Er iſt ein vollkommenes Geſchöpf Gottes

darauf an, wie daſſelbe verſtanden wurde. Er mußte es ſo verſtehen: unwandelbar nicht dem Weſen nach, ſondern vermöge ſeiner von Gott vorausgeſehenen Willensrichtung.“

1) Vgl. *Epiphan.* haeres. 69, 7.

2) Wie Arius das Prädikat *unveränderlich* ꝛc. verſtehe, haben wir oben erörtert S. 211. *Möhler*, Athanaſius I, 205 macht dem Arius noch einen weitern Vorwurf der Zweideutigkeit, daß nämlich die

(κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον), aber doch von allen andern Geſchöpfen wieder verſchieden, iſt gezeugt und doch wieder von allem Gezeugten verſchieden. 5) Er iſt nicht, wie Valentin behauptet, eine προβολή, auch nicht, wie die Manichäer ſagen, ein weſensgleicher Theil des Vaters (μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς)[1], auch nicht, wie die Sabellianer wollen, Sohnvater[2], auch nicht nach Hierakas Licht von Licht oder zwei Fackeln aus einander, auch iſt es nicht ſo, daß er, früher ſchon exiſtirend, ſpäter gezeugt und zum Sohn gemacht worden wäre, was Biſchof Alexander ſelbſt (den Arius noch als μακάριε πάπα betitelt) öfters öffentlich beſtritten habe (und mit Recht); ſondern er ſei 6) durch den Willen Gottes vor den Zeiten und Welten geſchaffen, habe ſein Leben und ſein Sein vom Vater erhalten, auch habe ihm dieſer ſeine Herrlichkeit mitgetheilt, aber ſich doch nicht ſelbſt beraubt, als er ihm die Erbſchaft von Allem gab. 7) Es ſind drei Perſonen: Gott, der die Urſache von Allem iſt, anfangslos und einzig; der Sohn aber iſt vor aller Zeit von dem

---

Worte „durch ſeinen eigenen Willen“ (τῷ ἰδίῳ βουλήματι) nicht blos auf den Vater, ſondern auch auf den Sohn bezogen werden könnten, ſo daß es hieße: „der Sohn iſt durch ſeinen eigenen Willen unveränderlich.“ Allein ich glaube kaum, daß dieſer Verdacht Möhler's gegründet iſt, denn in ſeinem Briefe an Euſebius von Nikomedien (bei *Theodoret.* l. c. I, 5) drückt ſich Arius ungefähr ebenſo aus, aber doch in einer Weiſe, daß es nicht zweifelhaft iſt, es ſei der Wille des Vaters, nicht der des Sohnes gemeint (ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεὸς κ. τ. λ. Vgl. unſere Ueberſetzung dieſer Stelle oben S. 210. Auch Möhler hat l. c. S. 203 in ſeiner Ueberſetzung dieſer Stelle die fraglichen Worte ebenfalls auf den Vater bezogen.

1) Der Jesus patibilis der Manichäer iſt weſensgleicher Theil des Jesus apatibilis.

2) D. h. es ſei kein perſönlicher Unterſchied.

Digitized by Google

Vater gezeugt und vor den Welten geſchaffen und gegründet; er war nicht, bevor er gezeugt wurde, aber er iſt zeitlos vor Allem gezeugt und einzig vom Vater (unmittelbar) ins Daſein gerufen [1]). Doch iſt er nicht ewig oder gleich ewig oder gleich ungezeugt mit dem Vater, hat auch nicht das Sein mit dem Vater zugleich, wie Einige ſagen und ſo zwei ungezeugte Principien einführen, ſondern wie Gott die Monas und der Anfang, oder das Princip von Allem iſt, ſo iſt er auch vor Allem, alſo auch vor dem Sohne, wie Biſchof Alexander ſelbſt in der Kirche geſagt habe. 8) Sofern nun der Sohn von Gott das Sein hat, und die Herrlichkeit und das Leben und Alles ihm übergeben wurde, in ſo fern iſt Gott ſeine *ἀρχή* (d. i. Princip und Herrſchaft) und er herrſcht über ihn (*ἄρχει αὐτῦ*) als ſein Gott und als vor ihm ſeiend. 9) Endlich wird zu zeigen geſucht, daß die bibliſchen Ausdrücke: der Sohn ſei aus dem Vater, ex utero etc. (Pſalm 109, 3. Joh. 16, 28. Röm. 11, 36) nicht auf Weſensgleichheit ſchließen laſſen [2])."

Bei Epiphanius iſt dieſer Brief nicht nur von Arius, ſondern noch von 14 Freunden deſſelben unterzeichnet. Ihre Namen ſind uns bereits oben S. 201 vorgekommen; allein wenn dieſe Unterſchrift auf Aechtheit Anſpruch machen kann, ſo iſt erſtens auffallend, daß Ethales (d. i. Aithalos), Achillas, der zweite Arius u. A., welche von Biſchof Alexander, wie wir oben ſahen, nur Diakoni genannt wurden, hier als Prieſter erſcheinen. Außerdem iſt zweitens Piſtus als Biſchof von Alexandrien aufgeführt,

---

1) D. h. alles Andere iſt erſt durch den Sohn geſchaffen.

2) Dieſer Brief des Arius findet ſich bei *Athanas.* de Synodis Arimin. etc. c. 16 und *Epiphan.* haeres. 69, 7.

Digitized by Google

was, wie wir früher zeigten, aller Wahrſcheinlichkeit widerſpricht. Sofort ſind außer Piſtus noch einige Andere als Biſchöfe unterzeichnet, und doch ſagt die Ueberſchrift des Briefes, daß er nur von Prieſtern und Diakonen herrühre. Endlich iſt viertens wohl zu zweifeln, ob alle dieſe Freunde mit Arius zugleich in Nikomedien ſich aufgehalten haben [1]).

In Nikomedien verfaßte Arius auch ſeine bereits erwähnte Hauptſchrift mit dem Titel *Θάλεια*, d. h. Gaſtmahl, wovon nur noch Fragmente bei Athanaſius übrig ſind [2]). Das Buch war, wie es ſcheint, theils in Proſa, theils in Verſen verfaßt, wurde von den Alten mit den Liedern des ägyptiſchen Dichters Sotades verglichen und in hohem Grade der Weichlichkeit und Geziertheit bezüchtigt. Nach Athanaſius (Orat. I. c. Arian. c. 11) gab es ſchon bei den Heiden derartige Thalien, welche bei fröhlichen Gaſtmählern zur Erhöhung der Heiterkeit vorgeleſen wurden. Auch Arius wählte, wie es ſcheint, dieſe leichtfertige Form, um ſeine eingeſtreute Doktrin auf ſolche Weiſe der Maſſe mundgerecht zu machen, wie er denn das Gleiche auch in ſeinen andern Liedern für Schiffer, Müller und Reiſende verſucht hat [3]). Uebrigens ſagt Athanaſius (l. c.), daß die Thalia bei den Freunden des Arius ſehr in Anſehen geſtanden und wie eine neue Bibel verehrt worden ſei. In der That enthält ſie den Arianismus

1) Vgl. Walch, a. a. O. S. 450. Anm. 2.

2) *Athanas.* Orat. I. contra Arianos c. 5. 6. 10. de Synodis Arimin. etc. n. 15. Außerdem ſprechen von dieſer Schrift *Athanas.* de decretis Synodi Nicaen. c. 16; Epist. ad Episc. Aegypti et Libyae c. 7. 20. De sententia Dionysii c. 6. Oratio I. c. Arian. c. 2. 4. 7. 9. 10. *Socrat.* hist. eccl. I, 9 und *Sozom.* hist. eccl. I, 21.

3) *Philostorgii* Fragmenta, lib. II. c. 2.

ſehr kräftig ausgeſprochen und zeigt zugleich deutlich deſſen philoniſche Grundlage. In dem einen Fragment [1]) lobte ſich Arius ſelbſt als hochberühmt (περικλυτὸς), der um des Ruhmes Gottes willen [2]) ſo Vieles leiden müſſe, und fährt dann fort: „Gott war nicht immer Vater, ſondern es gab einen Moment, wo er allein und noch nicht Vater war; ſpäter aber iſt er Vater geworden. Der Sohn iſt nicht von Ewigkeit, er iſt aus dem Nichts geworden u. ſ. f. Als Gott uns ſchaffen wollte, da machte er zuerſt ein Weſen, und nannte es Logos, Sophia und Sohn, um uns mittelſt dieſes Werkzeuges zu ſchaffen. Es gibt zwei Sophien, die eine in und bei Gott (d. i. ἐνδιάθετος), durch welche auch der Sohn gemacht worden, nur weil er an jener innern σοφία Gottes participirt (μετέχει), heißt auch er σοφία (προφορικός). Ebenſo gibt es außer dem Sohn einen andern Logos, den in Gott, und da der Sohn an dieſem participirt, wird er ſelbſt aus Gnade (κατὰ χάριν) Logos und Sohn genannt."

In dem zweiten Fragment (l. c. c. 6.) führt die Thalia aus, was auch B. Alexander, wie wir ſahen, dem Arius zur Schuld legte, daß nämlich der Logos den Vater nicht vollſtändig erkennen, ja nicht einmal ſeine eigene Natur gänzlich erfaſſen könne, daß die Subſtanzen (ὀσίας) des Vaters, Sohnes und hl. Geiſtes von einander ganz verſchieden ſeien, einander fremd, und nicht einmal an einander participiren. Dieſe drei Perſonen ſeien unter ſich dem Weſen und der Herrlichkeit (δόξα)

1) Bei *Athanas.* Orat. I. contra Arianos c. 5.

2) Weil er dem Vater den wahren Ruhm gebe — dem Sohne gegenüber.

Digitized by Google

nach durchaus und unendlich unähnlich (*ἀνόμοιοι πάμπαν ... ἐπ' ἄπειρον*) [1]).“

Im dritten Fragment [2]) ſagt Arius gleich Anfangs ächt philoniſch: „Gott ſei *ἄῤῥητος* und nichts (alſo auch der Sohn nicht) ſei ihm gleich oder ähnlich oder von derſelben Herrlichkeit. Dieſer anfangsloſe Gott hat den Sohn zum Anfang der Creaturen gemacht und ihn zum Sohn angenommen (*ἤνεγκεν εἰς υἱόν*). Derſelbe hat aber in ſeinem eigenen Weſen nichts Gottgleiches, iſt nicht weſensgleich. Der unſichtbare Gott iſt auch für den Sohn unſichtbar und dieſer kann ihn nur in ſo weit ſehen, als es ihm geſtattet iſt. Die drei Perſonen der Trias ſind einander nicht gleich an Herrlichkeit, die Hypoſtaſen ſind nicht vermiſcht, und eine iſt unendlich herrlicher als die andere. Einen dem Sohne Gleichen kann der Vater erſchaffen, einen Herrlicheren, Größeren aber nicht. Was der Sohn iſt, iſt er durch den Vater, und als ſtarker Gott (*ἰσχυρὸς θεὸς*) preist er (der Sohn) denjenigen, der herrlicher iſt als er [3]).)“

Wahrſcheinlich während Arii Aufenthalt in Nikomedien wurde in Bithynien, vielleicht in Nikomedien ſelbſt, von den Gönnern des Arius jene Synode gehalten, deren nur Sozomenus gedenkt, wenn er berichtet: dieſelbe habe an

1) Hier iſt ſchon der ſtrengſte Anomöismus ausgeſprochen.

2) Bei *Athanas.* de Synodis Arim. etc. c. 15.

3) Der griechiſche Text hat: *τὸν κρείττονα ἐκ μέρης ὑμνεῖ*, d. h. „er preist denjenigen, der theilweiſe herrlicher iſt, als er.“ Allein oben ſagte Arius: der Vater ſei unendlich herrlicher, und ſomit kann er hier nicht als *ἐκ μέρους κρείττων* bezeichnet werden. Vielleicht iſt deßhalb zu überſetzen: „ſeinerſeits gibt auch er dem Herrlicheren Ruhm und Preis“, ſo daß *ἐκ μέρης* = (*κατὰ*) *μέρος* wäre. Vgl. *Viger*, de idiotismis etc. p. 109.

alle Biſchöfe zu Gunſten der Arianer geſchrieben und ſie gebeten, mit ihnen Kirchengemeinſchaft zu halten, und bei Biſchof Alexander ein Fürwort für ſie einzulegen. Alexander habe jedoch dieſen Wünſchen durchaus nicht entſprochen [1]; im Gegentheil, meinen Sokrates und Sozomenus, habe das Hereinziehen ſo vieler Biſchöfe in dieſe Angelegenheit den Funken zu einer großen Flamme angeblaſen [2]. Ja es entſtand eine ſo große Entzweiung unter den Chriſten, und eine ſo ärgerliche Parteiung in allen Städten und ſogar in Dörfern, daß überall die Heiden auf ihren Theatern darüber ſpotteten [3]. Wie ſehr in der That die Arianer zu ſolchem Hohne Veranlaſſung gaben, zeigt Athanaſius, wenn er ihre ebenſo unanſtändige als lächerliche Proſelytenmacherei beſchreibt, wie ſie namentlich die Weiber durch ſophiſtiſche Fragen, z. B. „hatteſt du einen Sohn, bevor du gebarſt“, für ihre Anſicht über das Späterſein des Logos zu gewinnen geſucht haben [4]. — Ohne Zweifel haben auch die politiſchen Zuſtände, die jetzt eintraten, die Verwirrung in Aegypten und im Orient, wo ja der Arianismus ſeinen Schauplatz hatte, noch größer gemacht. Kaiſer Licin, zu deſſen Reich Aegypten und Aſien gehörten, hatte nach ſeiner Beſiegung durch Conſtantin i. J. 315 einen ausführlichen Frieden mit ihm

1) *Sozom.* hist. eccl. I, 15. Ein dieſer Zeit angehöriger Brief des Kirchenhiſtorikers Euſebius an Biſchof Alexander, zu Gunſten des Arius, findet ſich in den Akten der zweiten Nicäner Synode (*Harduin.* IV, 407) und Euſebius ſucht darin, unter Bezugnahme auf Arii eigenes Schreiben an Alexander (S. 212) zu zeigen, daß Alexander die arianiſche Lehre zu ſchwarz dargeſtellt habe.

2) *Socrat.* l. c. I, 6. *Sozom.* l. c. I, 15.

3) *Theodoret.* l. c. I, 6. *Socrat.* l. c. I, 6.

4) *Athanas.* Orat. I. contra Arian. c. 22.

Digitized by Google

geſchloſſen, und ſofort mehrere Jahre hindurch mit ſeinem Schwager und mit den Chriſten im beſten Vernehmen gelebt. Aber gegen Ende des Jahres 322 benützte Licin den Umſtand, daß Conſtantin bei Verfolgung der Sarmaten die Grenze des Licin'ſchen Gebietes überſchritten hatte, zu einer neuen Entzweiung, und es kam nun i. J. 323 zu einem förmlichen Kriege, der im Spätſommer deſſelben Jahres mit der gänzlichen Niederlage des Licinius, zu Land und zu Waſſer, endete [1]). — Dieſe kriegeriſchen Begebenheiten erklären nicht nur das Wachsthum der kirchlichen Unordnung und Parteiung, ſondern machen auch klar, warum gerade aus dieſer Zeit (J. 322 und 323) keine genauen Nachrichten über den Arianismus auf uns gekommen ſind. Aber noch ein dritter Punkt wird jetzt verſtändlich, wie es nämlich Arius habe wagen können, wieder nach Alexandrien zurückzukehren. Licinius gerirte ſich bei ſeinem Kampfe gegen Conſtantin als Repräſentant des Heidenthums, und bedrückte nun die Kirche, namentlich die Biſchöfe. Alexander war alſo jetzt für Arius nicht mehr zu fürchten und das Haupthinderniß ſeiner Rückkehr war damit weggeräumt. Daß er aber in der That wieder nach Alexandrien gegangen, ſetzt eine Nachricht bei Sozomenus, und noch mehr der alsbald zu beſprechende Brief des Kaiſers Conſtantin voraus. Sozomenus berichtet nämlich [2]): „Arius habe Boten an die Biſchöfe Paulinus von Tyrus, Euſebius von Cäſarea und Patrophilus von Scythopolis geſchickt und um die Erlaubniß gebeten, wie

1) Allg. Welthiſtorie, aus dem Engliſchen 2c. Thl. XIV. §. 63—74. Manſo, Leben Conſtantins d. Gr. S. 368. *Tillemont*, hist. des empereurs, T. IV. p. 194 ed. Venise 1732.

2) Hist. eccl. I, 15.

Digitized by Google

früher beſonderen Gottesdienſt, und zwar, wie aus dem ganzen Zuſammenhange hervorgeht, in Alexandrien, halten zu dürfen. Die genannten Biſchöfe hätten ſofort mit andern Collegen eine Synode gehalten, und dem Arius erlaubt, ſeine Anhänger, wie früher, zu beſonderem Gottesdienſte zu verſammeln, doch ſollten ſie ihre Unterwerfung unter Biſchof Alexander nicht aufgeben und ihn fortwährend um Frieden und Gemeinſchaft erſuchen." — Wir können übrigens nicht bergen, daß dieſe Begebenheit, wenn ſie gleich Sozomenus in die Zeit nach der bithyniſchen Synode verlegt, eigentlich beſſer in den Anfang der arianiſchen Streitigkeiten, in die Zeit unmittelbar nach der alexandriniſchen Synode paſſe.

Durch den Sieg über Licin (J. 323) war Conſtantin Herr des ganzen großen Reiches, alſo auch Aegyptens und der übrigen vom Arianismus aufgeregten Provinzen geworden. Er hielt es nun für ſeine Pflicht, wie den bürgerlichen, ſo auch den kirchlichen Frieden wieder herzuſtellen, und traf deßhalb, ſo bald er wieder in ſeine Reſidenz Nikomedien zurückgekehrt war, die nöthigen Anſtalten hiezu. Vor Allem erließ er ein ausführliches Schreiben an Arius und Biſchof Alexander zugleich [1]), welches uns Euſebius vollſtändig, Sokrates aber nur ſtückweiſe mitgetheilt hat [2]). Er ſagt darin: „zu großem Leidweſen habe er vernommen, daß in Alexandrien noch größere Streitigkeiten ausgebrochen ſeien, als in Afrika (die donatiſtiſche), und es handle ſich doch dabei, meint er, um nichts Wich-

1) Dieß ſetzt voraus, daß Arius wieder in Alexandrien war.

2) *Euseb.* vita Constantini. Lib. II. c. 64 — 72. *Socrat.* hist. eccl. I, 7. Dieſer Brief ſteht auch bei *Gelasius* l. c. in *Mansi.* l. c. p. 802, und einige Noten von Binius finden ſich ibid. p. 946.

Digitized by Google

tiges, ſondern nur um überflüſſige Fragen, welche Alexander nicht aufwerfen, und wogegen auch Arius ſeine abweichenden Anſichten hätte bei ſich behalten ſollen. Es ſeien dieß Fragen, welche richtig zu löſen, der menſchliche Geiſt zu ſchwach ſei. Beide, Arius und Alexander, ſollten darum einander verzeihen und thun, was er, ihr Mitdiener, ihnen rathe. Da es ſich um keinen Hauptpunkt des Geſetzes und um keine Neuerung in der Gottesverehrung handle, ſo könnten ſie ſich leicht vergleichen, da ſie ja in der Hauptſache einig ſeien. In Nebendingen ſeien auch oft die Philoſophen einer Schule verſchiedener Meinung; das müße man dulden, am wenigſten aber ſolche Verſchiedenheiten unter das Volk bringen. Das ſei plebejiſch, kindiſch und für Prieſter unwürdig. Sie ſollten ſich alſo einigen und ihn ſo von einer großen Sorge befreien.“

Man ſieht, wie wenig Conſtantin, freilich erſt Katechumene, die Wichtigkeit des arianiſchen Streites erfaßte, und wie wenig ſein Brief das Lob verdient, welches ihm ſchon Euſebius [1]) und unter den Spätern beſonders Schröckh geſpendet hat [2]). Mit dieſem Schreiben, auf deſſen Inhalt vielleicht Euſebius von Nikomedien Einfluß gehabt, ſchickte Conſtantin den berühmten und von ihm ſonſt ſchon öfters zu Rath gezogenen Biſchof Hoſius von Corduba in Spanien, einen ehrwürdigen Greis von 67 Jahren, der in der Diocletianiſchen Verfolgung Confeſſor geworden war, nach Alexandrien [3]), um durch perſönliche Anweſen-

1) Vita Constant. l. c. c. 63.

2) Schröckh, Kirchengeſch. Thl. V. S. 322 f. vgl. auch *Ittig*, hist. Concilii Nicaeni §. 17.

3) *Socrat.* hist. eccl. I, 7.

Digitized by Google

heit die kaiſerlichen Vermittlungsplane zu fördern. Das Nähere über ſeine Thätigkeit in Alexandrien iſt unbekannt, wir wiſſen nur, daß er daſelbſt, dem Sabellianismus gegenüber, über Weſen und Perſonen in der Trinität ausführlicher ſprach [1]), wahrſcheinlich um den Unterſchied zwiſchen der ſabellianiſchen und orthodoxen Lehre deutlich zu machen. Ob er aber damals auch jener alexandriniſchen Synode angewohnt habe, auf welcher Kolluthus abgeſetzt wurde [2]), iſt ungewiß, und gehört vielleicht in eine ſpätere Zeit. — Leider konnte jedoch Hoſius in Alexandrien ſeine Zwecke nicht erreichen [3]); daß er aber darum ſpäter mit Biſchof Alexander zu einer Synode in Nikomedien zuſammengekommen, und auf dieſer das ὁμοούσιος beſtätigt, und Arius mit dem Banne belegt worden ſei, wird nur — und ohne Wahrſcheinlichkeit — von Philoſtorgius berichtet [4]).

Weil jedoch ſowohl das kaiſerliche Schreiben als die Sendung des Hoſius erfolglos geblieben war, und außerdem auch der Oſterfeierſtreit noch in mehreren Theilen des Morgenlandes fortdauerte (in Syrien, Cilicien und Meſopotamien herrſchte nämlich noch die quartodezimaniſche Praxis [5])); ſo glaubte jetzt Kaiſer Conſtantin, vielleicht auf Anrathen des Hoſius [6]), kein beſſeres Mittel zur Wiederherſtellung des Kirchenfriedens ergreifen zu können, als die Berufung aller Biſchöfe ſeines Reiches zu einer großen

1) *Socrat.* l. c. III, 7.

2) *Athanas.* Apolog. contra Arianos c. 74.

3) *Socrat.* l. c. I, 8.

4) *Philostorgii* Fragmenta, I, 7. Vgl. Walch, a. a. O. S. 463.

5) *Athanas.* Ep. ad Afros c. 2.

6) *Sulpit. Sever.* hist. II, 55 weiſt darauf hin: Nicaena synodus auctore illo (Osio) confecta habebatur.

allgemeinen Synode[1]), deren Geſchichte übrigens nicht mehr in den Bereich unſerer dießmaligen Aufgabe fällt.

Hefele.

2.

Entſtehungszeit des zweiten oder ſerubbabeliſchen (zorobabeliſchen) Tempels zu Jeruſalem.

Die Beſtimmung dieſes Zeitpunktes iſt für die bibliſche Chronologie in der nachexiliſchen Zeit von großer Wichtigkeit, und da die Anſichten der Gelehrten in Betreff desſelben ſeit Scaliger getheilt ſind, und namentlich die Scaliger'ſche Anſicht, daß der Perſerkönig Darius, in deſſen ſechſtem Regierungsjahre der ſerubbabeliſche Tempel vollendet worden, Darius Nothus ſei, neulich wieder einen eifrigen Vertheidiger gefunden hat, ſo möchte ein verſuchsweiſer Beitrag zur Löſung der betreffenden Frage nicht überflüſſig oder unzeitig erſcheinen.

Die althergebrachte und jetzt noch herrſchende Anſicht der bibliſchen Chronologen, die ſich dabei auf die Ausſagen des Buches Esra und die Reden der Propheten Haggai und Sacharja berufen, läßt ſich kurz auf folgende Weiſe ausſprechen. Die mit Serubbabel (Zorobabel) und Joſua (Jeſus) im erſten Jahre des Cyrus nach Judäa zurückgekehrten Exulanten begannen bald nach ihrer Rückkehr den Wiederaufbau des Tempels. Die Samaritaner, die ſich an der Arbeit auch betheiligen wollten, aber abgewieſen wurden, wußten jedoch dem raſchen Fortgange des Unternehmens allerlei Hinderniſſe zu bereiten, und end-

1) *Socrat.* l. c. I, 8. *Sozom.* I, 16. 17. *Theodoret.* I, 7. *Euseb.* Vita Const. III, 6.

lich einen förmlichen Inhibitionsbefehl von Seite des perſiſchen Königs, der auf den Nachfolger des Cyrus gefolgt war, zu erwirken. Von da an mußte die Arbeit völlig unterbleiben bis in's zweite Jahr des folgenden Perſerkönigs, des Darius Hyſtaspis, welcher die Fortſetzung des Tempelbaues wieder erlaubte, ſo daß derſelbe im ſechſten Jahre ſeiner Regierung vollendet werden konnte. Dieſe Anſicht bezeichnet mit Recht Corn. a Lapide als die von jeher allgemein angenommene, indem er ſagt: Nam sub Dario non Notho, sed Hystaspis filio, qui Cambysi successit, ædificatum esse templum et urbem, patet ex communi Chronologorum, Interpretum et Doctorum consensu, und dann beifügt: Ita Josephus lib. 11. Antiq. c. 4. Euseb. in Chron. S. Hieron. in c. 9. Daniel. Bellarm. Genebr. Torniellus, Salianus et passim recentiores [1]).

Dieſe Worte des Cornelius ſind gegen Scaliger gerichtet. Derſelbe hatte, wie ſchon bemerkt, nach dem Vorgange des Sulpitius Severus [2]), behauptet, der erwähnte Darius ſei nicht der Sohn des Hyſtaspes, ſondern Darius Nothus. Und manche Gelehrten, namentlich unter ſeinen Glaubensgenoſſen, wie S. Calviſius, Chr. Helvicus, J. Coccejus u. A. ſind ihm beigetreten und haben ſeine Anſicht noch weiter zu begründen geſucht. Dieſelbe hat ſich jedoch deßungeachtet kein ſehr großes Anſehen verſchaffen können, und Männer, wie Corn. a Lapide, Petavius, Nat. Alexander u. A. haben ſich bemüht, ihre Unrichtigkeit nachzuweiſen [3]). Neulich aber hat ſich Hr. Dr. Haneberg in München wieder für dieſelbe erklärt, und ſie durch verſchiedene,

1) Comment. in Esdr. 4, 24.
2) Historia sacra. l. II.
3) Buddeus, historia ecclesiastica vet. Test. II. 897.

theils ſchon von ihren frühern Vertheidigern vorgebrachte, theils neue Gründe zu rechtfertigen geſucht in dem rühmlich bekannten Buche: Verſuch einer Geſchichte der bibliſchen Offenbarung als Einleitung in's alte und neue Teſtament. Regensburg. 1850. — Wir werden nun zuerſt die Gründe zu prüfen haben, die man für die Scaliger'ſche Anſicht vorgebracht hat, und dann die Haltbarkeit derſelben überhaupt, ſo wie auch der älteren Anſicht in nähere Unterſuchung ziehen müſſen.

I.

Da die Entſcheidung der ganzen Frage davon abhängt welche Perſerkönige unter Achaſchweroſch und Artachſchaſchta Esr. 4, 6 f. gemeint ſeien, ſo haben die Vertheidiger der Scaliger'ſchen Anſicht

1) ſchon auf den Buchſtabenlaut dieſer beiden Namen großes Gewicht gelegt. „Geht man unbefangen an die Anwendung der bei Esra 4. vorkommenden Königsnamen Achaſchweroſch und Artachſchaſchta, ſo kann man nur auf den aus den Perſerkriegen bekannten Xerxes und ſeinen Nachfolger Artaxerxes Longimanus kommen" ſagt Hr. Haneberg [1]). In ziemlich gleichem Sinne nur etwas anderer Wendung haben ſchon die frühern Vertheidiger dieſer Anſicht bemerkt, illum Darium intelligendum esse, qui Artaxerxem quendam successorem habuerit. Hoc constare ex Esr. IV. 23. 24. et VII. 1. De Dario autem Hystaspide hoc dici non posse, bene autem de Dario Notho, qui Artaxerxi Longimano successerit regnumque reliquerit Artaxerxi Memnoni [2]). Dieſe Bemerkung ruht ſchon auf

1) Geſchichte der bibliſchen Offenbarung. S. 376.
2) Buddeus, l. c. pag. 897.

Digitized by Google

der Vorausſetzung, daß der Name Artachſchaſchta eben nur auf den Perſenkönig Artaxerxes ſich anwenden laſſe. Allein (um mit Achaſchweroſch zu beginnen) Hr. Haneberg ſelbſt erklärt den Darius, Sohn des Achaſchweroſch (דָּרְיָוֶשׁ בֶּן־אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ Dan. 9, 1.), für den Darius Hyſtaspis. Demnach iſt auch nach ſeiner Anſicht Achaſchweroſch keineswegs nothwendig nur Name des Xerxes, da ja im gegebenen Falle gerade nicht Xerxes, ſondern Hyſtaspes ſo genannt wird. So gut nun aber Hyſtaspes in der Bibel unter dem Namen Achaſchweroſch vorkommen kann, ſo gut wohl auch Cambyſes, und wer jenes behauptet, iſt nicht mehr befugt, dieſes wegen des verſchiedenen Lautes der beiden Namen ſchlechthin zu läugnen und überhaupt auf die Lautähnlichkeit oder Lautverſchiedenheit ſolcher Namen in der Bibel und bei griechiſchen Schriftſtellern das größte Gewicht zu legen. Führte die unbefangene Anwendung des Namens Achaſchweroſch blos auf Xerxes, ſo müßte die Anwendung auf Hyſtaspes eine befangene ſein, und entweder auch die befangene Anwendung erlaubt, oder jene vermeintliche Unbefangenheit in der That keine ſolche ſein. Und gewiß läßt ſich auf dem Gebiete, wo wir uns hier befinden, der Fall gar leicht denken, daß die vermeintliche Unbefangenheit, welche die Lautähnlichkeit maaßgebend ſein laſſen wollte, in Wahrheit auch eine Befangenheit ſein könnte. Wäre übrigens der bibliſche Name Achaſchweroſch wirklich bloß Bezeichnung eines der unter dem Namen Xerxes bekannten oder vorkommenden Perſerkönige, ſo müßte ein ſolcher Xerxes auch an der Zerſtörung Ninive's in Verbindung mit Nebukadnezar ſich betheiligt haben (Tob. 14, 15), was doch vom Vater des Artaxerxes Longimanus oder gar von Xerxes Sogdianus Niemand behaupten

wird. Die Zerſtörer Ninive's (625 v. Chr.) waren ja Cyarexes von Medien und Nabopolaſſar (Nebukadenzar, Nabuchodonoſor) von Babylonien [1]). Es iſt alſo jedenfalls Thatſache, daß der bibliſche Name Achaſchweroſch nicht blos als Bezeichnung des Perſerkönigs Xerxes vorkommt. — Wie es ſich aber mit Achaſchweroſch verhält, ſo kann es ſich wenigſtens auch mit Artachſchaſchta verhalten. Wenn der Wortlaut an Artaxerxes erinnert und der Name für dieſen auch vorkommt, ſo folgt daraus noch nicht, daß er in der Bibel bloß für dieſen vorkomme oder vorkommen könne. So gut der Name Achaſchweroſch für Hyſtaspes (nach Haneb. ſelbſt), Cyaxares und Cambyſes gebraucht wird, ſo gut kann Artachſchaſchta auch für Smerdis gebraucht ſein, da dieſer ja doch jedenfalls unter verſchiedenen Namen vorkommt und z. B. von Kteſias Spendadates, von Juſtinus Oropaſtes genannt wird [2]). Wir haben alſo hier jedenfalls wieder die Thatſache, daß Smerdis nicht bloß dieſen, ſondern auch andere Namen hatte und daher wohl auch in der Bibel unter einem andern vorkommen kann. Die bloßen Namen Achaſchweroſch und Artachſchaſchta nöthigen alſo nicht, bei Esra 4, 6. 7. an die Perſerkönige Xerxes und Artaxerxes zu denken.

2) Nun wird aber weiter geſagt: „Es iſt willkührlich, dem Kambyſes den Namen Achaſchweroſch zu geben und geradezu unmöglich, unter dem Artachſchaſchta den Pſeudoſmerdis zu verſtehen. Dieſer Emporkömmling hat zu kurz den Schein eines Regenten angenommen, als daß bei ihm die Geſandtſchaften denkbar wären, welche bei

---

1) Herod. I. 103—106. — Winer, bibliſches Realwörterbuch s. v.
2) Jahn, bibliſche Archäologie. Thl. II. Bd. 1. S. 244.

dem Artachſchaſchta des Esra (K. 4.) vorkommen“ [1]). Hierauf müſſen wir dem Vorigen zufolge bemerken: Wenn es willkührlich iſt, dem Cambyſes den Namen Achaſchweroſch zu geben, ſo iſt es eben ſo willkührlich, dem Hyſtaspes oder Cyaxares dieſen Namen zu geben, und doch thut dieſes die Bibel; es iſt alſo wieder entweder das Willkührliche erlaubt, oder im gegebenen Falle das vorgeblich Willkührliche nicht ſo ganz willkührlich. In Betreff des Artachſchaſchta läßt ſich zwar, wenn man von Esra 4, 7 ff. abſieht, was im gegebenen Falle geſchehen muß, nicht behaupten, daß der Name in der Bibel auch zur Bezeichnung eines andern Perſerkönigs als des Artaxerxes und namentlich gerade zur Bezeichnung des Smerdis gebraucht werde. Allein da letzterer jedenfalls verſchiedene Namen hatte, ſo iſt es wenigſtens ungeachtet der Lautverſchiedenheit zwiſchen Artachſchaſchta und Smerdis immerhin noch gar wohl möglich, daß Smerdis auch Artachſchaſchta genannt worden ſei, wenn gleich dieſes nicht durch irgend ein ſchlagendes Beiſpiel ſich beweiſen läßt. Für die Behauptung der Unmöglichkeit müßte ein anderer Grund, als bloß die Lautverſchiedenheit der beiden Namen, vorgebracht werden. Ein ſolcher anderer Grund ſoll nun aber wirklich in dem Umſtande liegen, daß „dieſer Emporkömmling zu kurz den Schein eines Regenten angenommen habe, als daß bei ihm die Geſandtſchaften denkbar wären, welche bei dem Artachſchaſchta des Esra (K. 4.) vorkommen.“ Allein wie viele Geſandtſchaften kommen denn nach Esra 4, 7—24. bei dieſem Artachſchaſchta vor? Einfach: Eine und dann keine mehr; alſo eine ein-

1) Haneberg, a. a. O. S. 376.

zige. Denn es handelt ſich V. 7. und 8. nur um einen und denſelben Brief, nicht etwa um zwei Briefe, die nach einander dem perſiſchen Hofe wären übermacht worden. Schon Jarchi bemerkt dießfalls רחום ושמשי כתבו האגרת כאשר צוה אליהם מתרדת וטבאל, und andere ſtimmen im Weſentlichen damit überein, wie z. B. namentlich auch Allioli, wenn er zu Esra 4, 7. bemerkt: „Die angeführten Perſonen entwarfen den Brief, wie er von Reum und Samſai (V. 8.) ausgeführt und beglaubigt werden ſollte.“ Dieſer Brief nun, der die Einſtellung des jeruſalemiſchen Tempelbaues zum Zwecke hatte, wurde an den perſiſchen Hof abgeſendet und von dort auf eine den Samaritanern erwünſchte Weiſe beantwortet, ſo daß fortan der Tempelbau vollſtändig eingeſtellt werden mußte. Und was die angeführte Stelle (Esra 4, 7—24.) in Bezug auf Artachſchaſchta ſagt, bezieht ſich einzig nur auf dieſe eine Geſandtſchaft und giebt etwas ſpecieller ihren Verlauf und Erfolg an. Nun kann aber doch gewiß, um eine Geſandtſchaft mit einem ſolchen Schreiben, das ſich auf eine für den perſiſchen Hof leicht zu erledigende Sache bezog, zu empfangen und wieder abzufertigen, eine etwas mehr als ſiebenmonatliche Regierung nicht zu kurz geweſen ſein, ſo daß man behaupten dürfte, ein König, bei dem eine ſolche Geſandtſchaft vorkomme, müſſe nothwendig weit länger als ſieben Monate regiert haben. Bis hierher nöthigt uns alſo nichts unter Achaſchwerosch Esra 4, 6. einen andern Perſerkönig als Kambyſes, und unter Artachſchaſchta (V. 7.) einen andern als Smerdis zu denken. Von letzterem Gedanken können wir zwar vorläufig den Vorwurf der Willkührlichkeit noch nicht ganz ablöſen, im nachfolgenden wird jedoch auch er ſeine Erledigung finden.

Digitized by Google

3) Jetzt wird aber ſogar ein Punkt, der längſt gegen die Scaliger'ſche Anſicht vorgebracht worden, zu Gunſten derſelben verwendet. Es iſt nämlich bemerkt worden, daß zur Zeit des Darius, der die Fortſetzung des Tempelbaues erlaubte, dieſelben Vorgeſetzten wie zur Zeit des Cyrus, Joſua und Serubbabel, an der Spitze des jüdiſchen Volkes geſtanden haben, daß aber dieſe zur Zeit des Darius Nothus nicht mehr haben am Leben ſein können. Die früheren Vertheidiger der fraglichen Anſicht haben auf dieſe Schwierigkeit nur ausweichend geantwortet und ſie zu löſen nicht einmal einen ernſtlichen Verſuch gemacht [1]. Hr. Haneberg ſucht ſie wirklich zu löſen durch die Annahme, daß Serubbabel und Joſua zur Zeit des Darius zwei Enkel der frühern gleichnamigen Volksvorſteher unter Cyrus geweſen ſeien. Und hier ſchlägt die verſuchte Beſeitigung einer Schwierigkeit ſogleich in einen Beweisgrund für die fragliche Anſicht um. Denn wenn Serubbabel und Joſua Esra 5, 2. zwei Enkel jener früheren gleichnamigen Volkshäupter (Esr. 3, 2.) ſind, ſo kann der bei Esra 4, 24. 5, 5. erwähnte Darius, nicht Darius Hyſtaspis, ſondern nothwendig nur ein ſpäterer Darius, alſo nur Darius Nothus ſein. Allein die Behauptung, daß Esra 5, 2. die gleichnamigen Enkel der früheren Volkshäupter Joſua und Serubbabel (Esr. 3, 2.) genannt werden, unterliegt den ſchwerſten Bedenken. Für's Erſte iſt es ſchon an ſich im höchſten Grade unwahrſcheinlich, daß in den beiden Familien, die vom Ende des Exiles an an der Spitze des jüdiſchen Volkes ſtunden, zweimal nach einander gleichzeitig in ebenmäßiger chronologiſcher Paral-

1) Cf. Witsius, miscellanea sacra. I. 274.

Digitized by Google

lele je der Enkel den Namen des Großvaters erhalten haben ſollte, ſo daß die parallele Stammtafel der damaligen jüdiſchen Volkshäupter lautete:

Schealtiel, gleichzeitig Jozadak (noch im Exil),
Serubbabel, „ Joſua,
Schealtiel, „ Jozadak,
Serubbabel, „ Joſua.

Wir haben zwar bei Jeſus dem Sohne Sirachs nach Maaßgabe des nicht ganz zuverläßigen Prologs zu ſeinem Buche in der complutenſiſchen Polyglotte einen ſolchen Fall [1]), aber immerhin noch nicht zwei in ſo ganz eigenthümlicher Weiſe ſich parallel bleibende Fälle dieſer Art. Zwar geſchieht allerdings auch das Unwahrſcheinliche manchmal und iſt ſchon oft geſchehen, aber im Gebiete der alten (namentlich bibliſchen) Geſchichte wird die Annahme desſelben ohne directe Gründe doch immer wenigſtens als ſehr bedenklich erſcheinen müſſen. Fürs Zweite wäre vom Verfaſſer des Buches Esra zu erwarten geweſen, daß er, wenn Serubbabel und Joſua unter Darius zwei von den beiden gleichnamigen Volkshäuptern unter Cyrus verſchiedene Perſonen wären, ſie auch als verſchiedene irgendwie kenntlich gemacht hätte, wenn auch nur andeutungsweiſe. So aber, da er den hypothetiſchen Serubbabel II. zur Zeit des Darius ebenſo als einen Sohn Schealtiels bezeichnet, wie jenen zur Zeit des Cyrus, und den hypothetiſchen Joſua II. zur Zeit des Darius ebenſo als einen Sohn Jozadaks, wie jenen zur Zeit des Cyrus, und eine Verſchiedenheit der (ex hypoth.) je zwei gleichnamigen Perſonen auch nicht mit einer Silbe andeutet, ſo ſcheint er gerade

1) Herbſt, Einleitung in's A. T. II. 3. S. 228.

recht abſichtlich ihre Identität hervorheben zu wollen, bezeichnet ſie jedenfalls durch die gebrauchten Ausdrücke als identiſch. Und wer immer das Buch Esra vom Anfange an bis 5, 2. zum erſten Male durchliest, wird an letzterer Stelle wegen ihres Wortlautes an dieſelben Volkshäupter denken, welche 3, 2. ganz auf dieſelbe Weiſe genannt wurden.

Hr. Haneberg will zwar gefunden haben, daß der Verf. des Buches Esra wenigſtens den Serubbabel unter Darius als eine von Serubbabel unter Cyrus verſchiedene Perſon bezeichne. Er ſagt: „daß der Serubabel unter Darius eine von dem Serubabel unter Cyrus verſchiedene Perſon ſei, erhellt zum Theil ſchon daraus, daß letzterer als perſiſcher Statthalter von Paläſtina erſcheint, während neben dem erſteren Scheſchbazar ſteht“, und fügt als Anmerkung hinzu: „Scheſchbazar Pecha Esra 5, 14. Naſi 1, 8. Serubabel unter Darius Pecha. Haggai 1, 1.“ [1]). Allein was zunächſt Scheſchbazar betrifft, ſo läßt ſich leicht zeigen, daß Scheſchbazar nur ein anderer Name für Serubbabel ſelbſt iſt, wie dies auch ſchon Joſephus [2]), Euſebius [3]), Abenesra [4]), einſahen, und die angeſehenſten Exegeten von jeher ohne alles Bedenken behaupteten [5]). Fürs Erſte nämlich wurden die Tempelgeräthe dem Scheſchbazar übergeben (Esr. 1, 8. 11.); es iſt aber klar, daß ſie demjenigen übergeben werden mußten, der mit der Wiederherſtellung

1) Geſchichte der Offenb. S. 377.

2) Antt. XI. 1, 3.

3) Praepar. evang. II. 3. 4.

4) Er bemerkt zu Esr. 1, 8.: לששבצר, הוא זרבבל ונקרא כן בלשון כשדים

5) Cf. Corn. a Lapide und Calmet zu Esr. 1, 8.

des Tempels beauftragt war, und das Werk zu leiten hatte. Dieſer aber war nach Sach. 4, 9. Serubbabel. Die etwaige Entgegnung, Sacharja rede an dieſer Stelle von Serubbabel II, wäre unſtatthaft, denn er redet von demjenigen Serubbabel, „deſſen Hände den Grund zum Tempel gelegt haben“ und dieſer iſt Serrubbabel zur Zeit des Cyrus. Mithin iſt Scheſchbazar nur ein anderer Name für Serubbabel. Sodann führt Scheſchbazar die Exulanten aus Babel nach Jeruſalem zurück (Esr. 1, 11.), aber es iſt wiederum Serubbabel, der bei jener Zurückführung an der Spitze des Volkes erſcheint, (Esr. 2, 2.), und ſomit wiederum Scheſchbazar nur ein anderer Name für Serubbabel. Ferner erſcheint Serubbabel von Esra 2, 2. an als von Cyrus bevollmächtigtes Oberhaupt über die heimkehrenden jüdiſchen Exulanten, in dem Berichte Thathnai's aber an den Perſerkönig Esr. 5, 6 ff. wird dieſes Oberhaupt wieder Scheſchbazar genannt, und während von demſelben geſagt wird, er habe den Tempelbau begonnen (Esr. 5, 16.), iſt es eben wieder Serubbabel, der denſelben begonnen hat (Esr. 3. 8, Sach. 4, 9.) und ſomit wieder Scheſchbazar nur ein anderer Name für Serubbabel. Wenn dagegen Hr. Haneberg ſagt, neben Serubbabel zur Zeit des Cyrus ſtehe Scheſchbazar, ſo iſt dieß unrichtig. Nirgends ſteht oder erſcheint Scheſchbazar neben Serubbabel, ſondern das weltliche Oberhaupt der neuen jüdiſchen Anſiedelung in Paläſtina unter Cyrus heißt das eine Mal Scheſchbazar, das andere Mal Serubbabel, aber nie erſcheinen zwei Perſonen unter dieſen verſchiedenen Namen neben einander, weder in einem Coordinations- noch in einem Subordinationsverhältniß. Scheſchbazar erſcheint allerdings immer, wo er genannt wird und handelnd auf-

Digitized by Google

tritt, als höchſte weltliche Perſon im Volke, die keine gleiche, geſchweige denn eine höhere, neben ſich hat; aber ganz in derſelben Stellung erſcheint auch Serubbabel, wo er erwähnt wird oder handelnd auftritt, und hat weder eine gleiche noch eine höhere Perſon neben ſich, worin wir nur wieder einen neuen Beweis dafür erblicken können, daß Scheſchbazar nur ein anderer Name für Serubbabel ſei. Wenn daher Aben-Esra behauptet, Scheſchbazar ſei der chaldäiſche Name Serubbabels, ſo ſpricht für die Richtigkeit ſeiner Behauptung der bekannte analoge Fall mit Daniel und ſeinen Genoſſen. Daß die Titel נשיא und פחה gelegentlich vorkommen, wo der Name Scheſchbazar, nicht aber wo der Name Serubbabel gebraucht wird, erklärt ſich einfach daraus, daß in den letzteren Fällen kein beſonderer Anlaß oder Grund vorlag, auf ſeine amtliche Stellung hinzuweiſen, wie ja in ſolchen Fällen auch die amtliche Stellung Joſua's, der neben Serubbabel erſcheint, nicht eigens hervorgehoben wird. Dieſer Umſtand könnte daher für zwei verſchiedene durch die verſchiedenen Namen bezeichnete Perſonen ſelbſt dann nicht als Beweis gelten, wenn obige Gründe für die Identität der mit den beiden Namen bezeichneten Perſon auch nicht einmal vorlägen. So viel iſt alſo gewiß, daß Scheſchbazar und Serubbabel nur zwei verſchiedene Namen für eine und dieſelbe Perſon ſind; und damit ſcheint alles beſeitigt, was Hr. Haneberg zu Gunſten der Behauptung, Serubbabel unter Darius erſcheine als eine von Serubbabel unter Cyrus verſchiedene Perſon, beigebracht hat. Nirgends kommt etwas vor, was eine ſolche Verſchiedenheit ausſpräche oder auch nur irgendwie andeutete. Und ſo erſcheint vorläufig die Annahme eines Serubbabel II und Joſua II bei Esra 5, 2. als nicht gerechtfertigt

Digitized by Google

durch die für ſie vorgebrachten Gründe; ob ſie überhaupt zuläßig oder vielleicht ſchlechthin unſtatthaft ſei, wird ſich weiter unten zeigen.

4) Einen untergeordneten Grund für ſeine Anſicht nennt Hr. Haneberg noch in einer Anmerkung mit den Worten: „daß der Darius, unter welchem der Tempel gebaut wurde, lange nach Cyrus gelebt habe, geht ſchon aus der Art hervor, wie unter ihm in dem Archive von Ekbatana die Urkunde des Cyrus geſucht wird. Esra 6. 1 ff.“ [1]). Allein dieſe Folgerung ſcheint wenigſtens etwas vorſchnell zu ſein, wenn man ſich die Zeitgeſchichte, um die es ſich dabei handelt, vergegenwärtigt. Auf den Nachfolger des Cyrus folgte ein Eindringling aus einem andern Volke als ſeine Vorgänger, der durch Liſt und trügeriſches Vorgeben auf den Thron gekommen war, und deſſen Herrſchaft Hr. Haneberg ſelbſt und mit Recht eine verwirrende nennt. Nach ſieben Monaten wurde der Betrug entdeckt und der falſche Smerdis ermordet. Dann wählten die perſiſchen Fürſten nach einigem Schwanken zwiſchen Demokratie, Ariſtokratie und Monarchie den Darius Hyſtaspis zum König. Nun läßt ſich denken, daß unter ſolchen Umſtänden die Regierungsgeſchäfte nicht ungeſtört ihren geregelten Gang gingen, und die neuen plötzlich und auf revolutionäre Weiſe zum Throne gelangten Regenten mit den Regierungshandlungen auch ihrer nächſten Vorfahren nicht bis in alle Einzelnheiten unterrichtet ſein konnten, und dann natürlich auch nicht von jeder darauf bezüglichen Urkunde wußten, wo und in welchem Archive ſie ſich vorfinde. Da nun der Bericht aus Judäa an Darius ſelbſt

1) Geſchichte ꝛc. S. 376.

das Schrift-Haus (בֵּית־סִפְרַיָּא) zu Babel als den Aufbewahrungsort der fraglichen Urkunde bezeichnet, ſo kann es auch unter Darius Hyſtaspis nicht befremden, daß man zuerſt dort nach derſelben ſuchte, und erſt als man ſie dort nicht fand, auch anderwärts, wo ſie ſich möglicher Weiſe noch vorfinden konnte. Wenn ſeit dem erſten Jahre des Cyrus Urkunden aus jenem Schrift-Hauſe zu Babel nach Ecbatana geſchafft worden waren, wer wollte dem Darius Hyſtaspis im Anfange ſeiner Regierung zumuthen, daß er hätte darum wiſſen, und ſogar noch die Urkunden ſelbſt, um die es ſich handelte, kennen ſollen, ſo daß ein Nachſuchen, wie es Esr. 6, 1 f. kurz beſchrieben wird, unnöthig geworden wäre? Dieſer Punkt iſt alſo wohl am wenigſtens zu dem Beweiſe tauglich, daß die Esra 5. und 6. berichteten Vorgänge in eine ſpätere Zeit als die des Darius Hyſtaspis fallen.

Aus allem Bisherigen ergiebt ſich ſo viel, daß keine Nöthigung vorliegt unter Darius Esr. 4, 24. 5, 5—7. 6, 1. 12. gerade den Darius Nothus zu denken, denn unter Achaſchweroſch und Artachſchaſchta können jedenfalls Cambyſes und Smerdis gemeint ſein, der Laut der beiden Namen iſt nicht dagegen; und Serubbabel und Joſua unter Darius können jedenfalls dieſelben ſein, wie unter Cyrus, und der Beweis, daß ſie davon verſchieden ſeien, ſcheint nicht gelungen und beruht nicht einmal durchweg auf richtigen Angaben. Damit iſt nun freilich noch nicht bewieſen, daß der fragliche Darius nicht Darius Nothus, ſondern bloß Darius Hyſtaspis ſein könne; denkbarer Weiſe könnte die Scaliger'ſche Anſicht immer noch unter zwei etwa möglichen als die probabelſte und mit den Worten und Ausſagen der Schrift am leichteſten zu verein-

barende ſich ausweiſen. Wir müſſen daher noch näher auf die Sache eingehen und nachſehen, wie es überhaupt mit der fraglichen Anſicht und der ihr gegenüberſtehenden älteren ſich verhalte, und welche Stellung ſie namentlich den einſchlägigen Ausſagen der Schrift gegenüber einnehmen.

II.

1) Was zunächſt die ältere und herrſchende Anſicht betrifft, die den Hauptpunkten nach gleich anfangs kurz angegeben wurde, ſo hat ſie

a) fürs Erſte innere Wahrſcheinlichkeit. Denn bei dem regen Eifer der heimkehrenden Exulanten für die Wiederherſtellung der Theokratie und namentlich den Wiederaufbau des jeruſalemiſchen Heiligthums, der gleich im Anfang des Buches Esra als ihre erſte Hauptaufgabe im heiligen Lande bezeichnet wird, muß wohl ihr Hauptbeſtreben gerade auf dieſen Wiederaufbau gerichtet geweſen ſein. Dann aber werden ſie auch etwaige Hinderniſſe zu beſeitigen und jede günſtige Gelegenheit zur Erreichung ihres Zieles gehörig zu benützen gewußt haben, und es mußte ihr Werk auch unter theilweiſe ungünſtigen Umſtänden doch in nicht gar zu langer Zeit endlich zur Vollendung gedeihen.

b) Halten wir ſodann jene Anſicht mit den bibliſchen Berichten zuſammen, ſo ſteht ſie mit denſelben in völligem Einklange, ſobald man an dem Buchſtabenlaute der Namen Achaſchweroſch und Artachſchaſchta Esr. 4, 6 f. keinen Anſtoß nimmt. Nachdem nämlich geſagt worden, daß die feindſeligen Umtriebe der Samaritaner bis in die Regierungszeit des Darius gedauert haben (Esr. 4, 4 f.), wird noch näher angegeben, worin dieſelben beſtanden haben. Die Samaritaner haben nämlich, heißt es, zunächſt bei Achaſch-

weroſch eine Anklage gegen die Juden eingereicht, wobei Achaſchweroſch auf eine ſolche Weiſe genannt wird, daß man unwillkührlich an den Nachfolger des Cyrus denkt, wie es denn auch in der Natur der Verhältniſſe lag, daß die Samaritaner gleich unter dem nächſten Nachfolger des Cyrus zum Nachtheil der Juden thätig ſein mußten, was der Verfaſſer des Buches Esra an dieſer Stelle zu erwähnen hatte. Zwar ſcheint die Anklage keinen bedeutenden Erfolg gehabt zu haben, wenigſtens ſagt das Buch Esra nichts von einem ſolchen; aber um ſo angelegentlicher nur mußten die Samaritaner unter dem folgenden Regenten ihr feindſeliges Treiben gegen die Juden erneuern und reichten demgemäß bei Artachſchaſchta wieder eine Verläumdungsſchrift gegen dieſelben ein, welche endlich die völlige Einſtellung des Tempelbaues zur Folge hatte. Und dabei wird Artachſchaſchta wiederum auf eine ſolche Weiſe nach Achaſchweroſch genannt, daß man ihn nur als deſſen Nachfolger anſehen kann. Endlich im zweiten Jahre des Darius nahmen die Juden auf Betrieb der Propheten Haggai und Sacharja den Bau aufs Neue in Angriff und erhielten bald darauf auch die königliche Erlaubniß zur Fortſetzung und Vollendung der Arbeit. Die völlige Unterbrechung des Baues, das gänzliche Aufhören aller Arbeit an demſelben hatte demnach nur kurze Zeit gedauert. Und gerade dieſes wird im Buch Esra auch noch ausdrücklich geſagt. In der Zuſchrift Thathnai's ꝛc. an Darius ſagen die Juden, es ſei von der Grundlegung des Tempels an bis jetzt an demſelben fortgearbeitet worden, aber er ſei noch nicht vollendet (5, 16.), und betrachten ſomit die Zeit der gänzlichen Unterbrechung des Baues als etwas gar nicht der Erwähnung Werthes. Die etwaige Gegenbe-

merkung, daß ja die Propheten Haggai und Sacharja erſt unter Darius Nothus thätig geweſen ſeien, wird nachher ihre Erledigung finden.

2) Ziehen wir ſofort die Scaligerſche Anſicht in Betracht, ſo ſcheint ſie a) zuvörderſt, von allem Andern abgeſehen einige Unglaublichkeiten zu involviren.

α) Es müßte nämlich ihr zufolge der Bau des zweiten Tempels entweder eine ſehr lange Unterbrechung erlitten haben, oder im entgegengeſetzten Falle auch bei ſehr langer ununterbrochener Fortſetzung doch ſo viel wie gar nicht weiter gefördert worden ſein. Erſteres anzunehmen geſtattet aber das Buch Esra nicht. Es nennt nur einen einzigen Perſerkönig, der den Bau verboten habe (Esra 4. 23 f.), und bemerkt in Betreff der ganzen übrigen Zeit, daß die Samaritaner den Bau zu hindern geſucht haben, was vorausſetzt, daß derſelbe in dieſer Zeit nie völlig ſiſtirt worden ſei, wie dieſes auch noch ausdrücklich geſagt wird (Esr. 5, 16.). Nun iſt es aber gewiß unglaublich, daß der gleich nach der Rückkehr der Exulanten ſchon unter Cyrus mit großem Eifer begonnene und (ex hyp.) bis nahe zur Thronbeſteigung des Darius Nothus hin fortgeſetzte (die völlige Unterbrechung war ja nur kurz), wenn auch langſam fortgeſetzte Bau nur ſo weit ſollte gediehen ſein, daß noch eine vierjährige anhaltende und eifrige Thätigkeit von Seite des ganzen Volkes nöthig war, um das ſchon ſo lang im Werk begriffene in Vergleich mit dem ſalomoniſchen Tempel unbedeutende Gebäude endlich zur Vollendung zu bringen. Wenn zwiſchen 534 und 423 v. Chr. nur ein einziger Perſerkönig den Bau verbot, und in Folge deſſen nur eine einzige Unterbrechung Statt fand, die überdieß wegen ihrer Kürze keiner Erwähnung

werth ſchien, und die ganze übrige Zeit hindurch, alſo gegen oder über 100 Jahre lang der Bau fortgeſetzt wurde, ſo mußte, ſollte man denken, ein Gebäude zu Stande kommen, gegen welches ſelbſt der ſalomoniſche Tempel nur eine Kleinigkeit geweſen wäre. Denn gar zu gering wird man ſich den Eifer der heimgekommenen Exulanten für dieſes gottesdienſtliche Werk jedenfalls nicht denken dürfen. Anfangs zwar mögen die Hemmungen und thätlichen Feindſeligkeiten von Seite der Samaritaner wohl Manche auf einige Zeit eingeſchüchtert haben; aber wenn dieſes nicht einmal ſo weit ging, daß es eine völlige Unterbrechung des Baues bewirken konnte, ſo muß immerhin noch Eifer für denſelben vorhanden geweſen ſein. Dieſer Eifer aber mußte entweder nach kurzer Zeit ganz erlöſchen, oder wieder von Neuem auflodern (wozu ſelbſt die böswilligen Anfeindungen der Samaritaner beitragen konnten) und in raſcher Thätigkeit ſich kund geben. Erſteres war nach der Verſicherung des Buches Esra nicht der Fall, und es bleibt nur Letzteres übrig. Da läßt ſich aber dann eine 100jährige Fortſetzung des Baues nicht denken, ohne daß wenigſtens von Zeit zu Zeit der Eifer und die Theilnahme des Volkes an dem Werke groß und lebhaft wurde und in kurzer Zeit viel leiſtete. Aber eben dieſes läßt ſich dem Buch Esra gegenüber wieder nicht annehmen, da ihm zufolge noch im zweiten Jahre des Darius erſt Unbedeutendes geleiſtet war.

β) Dazu kommt die weitere Unglaublichkeit, daß in jener (ex hyp.) langen Zeit des Kämpfens und Ringens der Juden nach einem religiöſen Gute und des Widerſtandes ihrer Gegner, letztere nur ſehr ſpät, wo der Tempel längſt hätte vollendet ſein können, und nur zweimal den nahe

liegenden Verſuch gemacht haben ſollen, die perſiſche Regierung für ihre feindſeligen Zwecke zu gewinnen, und von den Bemühungen der erſteren im Buch Esra, das doch eine Entſtehungsgeſchichte des zweiten Tempels geben will, ſo viel wie nichts berichtet wird. Haneberg wird zwar dieſes ganz in der Ordnung finden, denn er ſagt in Betreff der „mehr als hundertjährigen Lücke“, die nach ſeiner Anſicht in der nacheriliſchen Geſchichte der Juden vor der Vollendung des zweiten Tempels Statt finden würde: „Eine ſolche (Lücke) iſt aber viel natürlicher zu einer Zeit da der Tempel und mit ihm der Einigungspunkt der Nation fehlte, als ſpäter [1]). Allein die bibliſche Geſchichtſchreibung in der nacheriliſchen Zeit ſcheint ſich nach der entgegengeſetzten Regel zu richten. Die Zeiten des Kampfes um nationale, geiſtige und religiöſe Güter beſchreibt ſie, aber wenn der Kampf ausgeſtritten und das Angeſtrebte errungen iſt, legt ſie den Griffel nieder. So berichtet ſie zuerſt die Wiederherſtellung des Heiligthums und heiligen Dienſtes, die Erneuerung der heiligen Stadt und der bürgerlichen Ordnung, und ſchweigt dann eine Zeit lang. Später wo die Religion wieder in Gefahr kommt und einer heidniſchen Uebermacht gegenüber einen ſchweren Kampf zu beſtehen hat, beſchreibt ſie dieſen Kampf, wo aber derſelbe ausgeſtritten und die bürgerliche und religiöſe Freiheit glücklich errungen iſt, ſchließt ſie bekanntlich wieder ihren Bericht. Ohnehin kann nicht geſagt werden, daß vor der Vollendung des zweiten Tempels der Einigungspunkt der Nation gefehlt habe; die heilige Stadt und der daſelbſt gleich nach der Rückkehr erbaute Altar und einge-

1) a. a. O. S. 377.

führte Opferdienſt, ſo wie auch der bereits grundgelegte und im Bau begriffene Tempel, waren ſo gut ein Einigungs=punkt der Nation, als der nachher vollendete Tempel. Endlich wird von den beiden Propheten Haggai und Sacharja die Lage des Volkes während der ganzen Zeit des ſiſtirten Tempelbaues als eine äußerſt traurige und unglückliche geſchildert. „Ihr ſäetet viel“, ſagt Haggai in Bezug auf dieſe Zeit, „aber brachtet wenig ein, ihr aßet, aber nicht zur Sättigung, tranket, aber nicht zur Trunken=heit, kleidetet euch, aber nicht zur Erwärmung, und wer Lohn erwarb, erwarb ihn für einen durchlöcherten Beutel. — Auf Vieles hofftet ihr, und ſiehe, es wurde wenig, und wenn ihr's in's Haus brachtet, blies ich es weg. Weßwegen? ſpricht Jehova der Heerſchaaren. Wegen meines Hauſes, welches wüſte liegt, während ihr laufet, jeder zu ſeinem Hauſe. Darum hielt über euch der Himmel den Thau zurück und die Erde hielt zurück ihren Ertrag. Und ich rief Dürre über das Land und über die Berge und über das Getreide und über den Moſt und über das Oel und über alles, was die Erde hervorbringt, und über die Menſchen und über das Vieh und über alle Arbeit der Hände“ (1, 6. 9—11.). Und in ähnlicher Weiſe, nur kürzer, ſpricht ſich Sacharja über jene Zeit aus, wenn er ſagt: „Vor dieſen Tagen wurde Lohn für Menſchen nicht erzielt, und Lohn für Vieh gab es nicht, und wer aus= und eingieng, hatte keinen Frieden vor dem Feinde, und ich ſchickte alle Menſchen jeden gegen ſeinen Nächſten“ (8, 10.). Hieraus ergiebt ſich für die Scaliger'ſche Anſicht eine neue Unglaublichkeit, ſofern ein Zuſtand, wie der beſchriebene: Dürre und gänzlicher Mißwachs, verbunden mit einheimiſchen Zwiſten und feindlicher Bedrängung von

Digitized by Google

außen, von einem Volke wohl vorübergehend eine Zeit lang ertragen, aber nicht ungefähr ein ganzes Jahrhundert lang ausgehalten werden kann. Und es iſt dießfalls ſchon längſt nicht ganz mit Unrecht bemerkt worden: Si per integrum, et quod excedit, saeculum, templum adhuc in ruinis jacuisset, calamitas et afflictio ipso exilio Babylonico gravior, populo judaico fuisset sustinenda [1]).

b) Sodann involvirt die Scaliger'ſche Anſicht ſchlechthin die Conſequenz, daß die beiden Propheten Haggai und Sacharja zur Zeit des Darius Nothus thätig geweſen ſeien, und daß die ihnen gleichzeitigen jüdiſchen Volksvorſteher Serubbabel und Joſua zwei von den gleichnamigen Vorſtehern unter Cyrus verſchiedene Perſonen geweſen ſeien.

α) In Betreff der letzteren iſt ſchon gezeigt worden, daß abgeſehen von der Annahme, Darius bei Esr. 4, 24. ſei Darius Nothus, kein Beweis für ſolche Verſchiedenheit und keine Röthigung ſie anzunehmen, vorliege. Es läßt ſich aber weiter noch zeigen, daß die Annahme derſelben unſtatthaft ſei. Es ſtehen ihr nämlich die Genealogien von Joſua (Neh. 12, 10 f.) und Serubbabel (1 Chron. 3, 19 f.) unter Cyrus entgegen. In erſterer müßte nach Hanebergs Anſicht als Joſua's Sohn Jozadak und als ſein Enkel Joſua genannt ſein; die Genealogie lautet aber: „Joſua zeugte Jojakim, und Jojakim zeugte Eljaſchib, und Eljaſchib zeugte Jojada, und Jojada zeugte Jonathan, und Jonathan zeugte Jaddua.“ In der zweiten müßte Schealtiel als Sohn und Serubbabel als Enkel Serubbabels erſcheinen; es geſchieht aber weder das eine noch

1) Buddeus, historia ecclesiastica Veteris Testamenti. II. 898.

Digitized by Google

das andere, ſondern die Genealogie bezeichnet Meſchullam, Hananja u. A. als Söhne, Phelatja und Jeſaja als Enkel Serubbabels. Haneberg bemerkt zwar: „Die Uebergehung von Mittelglieder in den Genealogien macht dieſe nicht unrichtig, zumal da „Ben“ im Hebräiſchen eben ſo gut „Enkel“, wie „Sohn“ bedeuten kann“ [1]). Dieß iſt ſehr richtig. Allein abgeſehen davon, daß es ſich in der erſtern und genauern Genealogie gar nicht um das Wort בֵּן handelt, wird man zugeben müſſen, daß doch in ſolchen Genealogien nicht gerade die ausgezeichnetſten und hervorragendſten Perſonen weggelaſſen werden, und wiederum gerade die Söhne und Enkel der Hauptperſonen, deren Nachkommen genealogiſirt werden wollen. Beides aber wäre in den beiden angeführten Genealogien auf gleiche Weiſe der Fall. Wer könnte es nun glaublich finden, daß in der erſten Genealogie gerade der Enkel des Joſua unter Cyrus, der (ex hyp.) um den zweiten Tempel ſich die größten Verdienſte erworben hatte und bei Sacharja (6, 9—15.) durch eine ſymboliſche Krönung ausgezeichnet wird, ausgelaſſen worden ſei, und ebenſo in der zweiten Genealogie der Enkel des Serubbabel unter Cyrus, der ſich in gleicher Weiſe um den zweiten Tempel verdient gemacht und von Haggai eine ſehr auszeichnende, vielſagende Verheißung erhalten hatte (2, 20—23.)?

Dazu kommt noch eine andere Schwierigkeit, in welche ſich Hanebergs Anſicht von Serubbabel II. und Joſua II. unvermerkt verwickelt. Darius Nothus nämlich kam 423 vor Chr. zur Regierung, alſo 113 Jahre ſpäter als Cyrus, und um dieſe Zeit müßte noch ein Enkel jenes Joſua, der

---

1) a. a. O. S. 377.

ſchon im erſten Jahre des Cyrus das hohe prieſterliche Amt verwaltete und ſomit jedenfalls in gereiftem Mannesalter ſtund, Hoherprieſter und zwar ſehr thatkräftiger den Tempelbau fördernder Hoherprieſter geweſen ſein. Nehmen wir nun an, die fragliche Genealogie habe kein weiteres Mittelglied mehr ausgelaſſen, als blos den Sohn (Jozadak) und Enkel (Joſua) Joſua's, ſo müſſen wir bei gleichmäßigem Verfahren je vom Großvater bis zum Enkel einen Zeitraum von 113 Jahren rechnen, denn ſo weit ſind Joſua im erſten Jahre des Cyrus und Joſua II. im Anfang der Regierung des Darius Nothus von einander entfernt. Dann bekommen wir, außer den ſchon erwähnten 113 Jahren, von Joſua bis Eljaſchib noch weitere 113 Jahre und von Eljaſchib bis Jonathan wieder 113 Jahre, alſo von Joſua unter Cyrus, bis Jonathan ſchon 339 Jahre, während doch der ganze Zeitraum vom erſten Jahre des Cyrus bis zum Zuge Alexanders nach Aſien, wo Jonathans Nachfolger bereits Hoherprieſter war, kaum über 200 Jahre beträgt. Und wenn wir davon auch abſehen, ſo wären vom 7ten oder 8ten Jahre des Darius Nothus bis zum vorerwähnten Zeitpunkt in einem Zeitraume von ungefähr 85 Jahren fünf Generationen auf einander gefolgt, ſo daß auf eine Generation durchſchnittlich nicht einmal 20 Jahre kämen. Die angeführten Genealogien bilden alſo wirklich gegen die in Frage ſtehende Anſicht eine ſchwerlich zu beſeitigende Inſtanz. Noch mehr aber bildet eine ſolche ein Ausſpruch des Propheten Sacharja. Er ſagt: „Die Hände Serubbabels haben zu dieſem Hauſe den Grund gelegt, und ſeine Hände ſollen es auch vollenden“ (4, 9.). Deutlicher kann es doch kaum geſagt werden, daß der Tempel unter der Leitung desſelben

Serubbabel, der den Grund zu ihm gelegt, auch vollendet werden müſſe, und die angeſehenſten Exegeten haben die Stelle von jeher in dieſem Sinne verſtanden, wie ſie denn auch einen andern in der That nicht zuläßt. Sehr ſchön bemerkt ſchon Hieronymus zu derſelben: Ab Hebraeis et a nostris multa dicuntur, quorum pleraque sectantes et alia repudiantes, quid nobis placeat, inferamus, servantes historiae veritatem — —. Manus Zorobabel principis Judaeorum, qui reversi sunt de Babylone, templi fundamenta fecerunt, et manus ejus usque ad templi fastigia venient, complentes quod coeperant, et omnia quae coepta fuerant exstruentes. Legimus apud Ezram quod a Zorobabel templum coeptum sit atque perfectum. Hat ſonach der Prophet Sacharja wahr geredet, ſo iſt Serubbabel, unter deſſen Leitung der Tempel vollendet wurde, nicht ein Enkel jenes Serubbabel unter Cyrus, ſondern mit ihm identiſch, und der Darius, unter dem er thätig war, nicht Darius Nothus, ſondern Darius Hyſtaspis.

β) In Vorſtehendem liegt ſchon der Beweis, daß auch die beiden Propheten Haggai und Sacharja nicht unter Darius Nothus, ſondern nur unter Darius Hyſtaspis können thätig geweſen ſein. Denn Sacharja bezeichnet ſich in der angeführten Stelle indirect als einen Zeitgenoſſen jenes Serubbabel, deſſen Hände den Grund zum Tempel gelegt haben, und dieſer iſt unter Cyrus gelegt worden; Haggai aber iſt anerkannter Maaßen ein Zeitgenoſſe Sacharja's. Aber davon und überhaupt von Serubbabel und Joſua auch ganz abgeſehen, führen in dieſelbe Zeit auch andere Ausſprüche der genannten Propheten. Haggai ermuthigt ſein Volk zum eifrigen Betrieb des Tempelbaus und ſucht unter anderm den entmuthigenden

Gedanken abzuweiſen, daß doch nichts Großes und Bedeutendes zu Stande kommen könne, weil der Bau ſchon viel zu klein und armſelig angelegt ſei, und beginnt dabei (2, 3) mit den Worten: „Wer iſt unter euch übrig, der dieſes Haus in ſeiner erſten Herrlichkeit geſehen? Und wie ſehet ihr es jetzt? iſt es nicht wie nichts in eueren Augen?“ Dieſe Worte ſetzen offenbar voraus, daß unter den Zuhörern des Propheten noch Leute vorhanden ſeien, die den erſten Tempel geſehen. Es muß jedoch dieſes, ſo klar es auch iſt, noch kurz nachgewieſen werden, da man es auch geläugnet hat. Die erſte Frage könnte an und für ſich allerdings auch ſagen wollen, daß keine Leute der fraglichen Art mehr am Leben ſeien, und etwa den Sinn haben: Ihr wißt ja ſelbſt und müßt ſelbſt ſagen, daß Niemand mehr am Leben iſt, der den erſten Tempel geſehen. Allein dieſer Sinn wird ſchlechthin unſtatthaft durch die folgenden Fragen, denen zufolge die, welche den erſten Tempel geſehen, ihr Urtheil abgeben ſollen über das Verhältniß des jetzt im Bau begriffenen zu jenem. Das: „wie ſeht ihr ihn jetzt?“ ſetzt voraus, daß ſie ihn vormals anders, nämlich in ſeiner erſten Herrlichkeit geſehen haben; und das Weitere: „iſt er nicht wie Nichts in euern Augen?“ kann nur in Vergleich mit dem erſten Tempel gemeint ſein, und ſetzt wieder voraus, daß die Angeredeten dieſen geſehen haben, weil ſonſt eine ſolche Frage gar nicht an ſie hätte gerichtet werden können. Demnach muß auch die erſte Frage im bejahenden Sinne gemeint ſein und die Vorausſetzung involviren, daß unter den Anweſenden wirklich ſolche ſeien, die noch den erſten Tempel geſehen. Hat aber der Prophet dieſes vorausgeſetzt, ſo fand es auch wirklich Statt, denn ob ſolche Leute unter

Digitized by Google

ſeinen Zuhörern ſein können, oder wirklich ſeien, mußte er wiſſen, und hätte im Verneinungsfalle die angeführte Frage nicht ſtellen können. Demnach iſt gewiß, daß zur Zeit Haggai's noch Leute am Leben waren, die den erſten Tempel noch geſehen hatten. Darin aber liegt gerade der Beweis, daß Haggai nicht erſt unter Darius Nothus gelebt habe, weil ſolche Leute damals wenigſtens über 200 Jahre alt hätten ſein müſſen und ein ſolches Alter damals nicht mehr vorkam. Haneberg ſelbſt ſagt: „Damals müßte ein Mann, der den erſten Tempel geſehen hätte, über 200 Jahre alt geweſen ſein. S. Haggäus 2, 3. Vgl. Esr. 3, 12.", macht aber keinen Verſuch, die gegen ſeine Anſicht daraus ſich ergebende Schwierigkeit zu beſeitigen. Sodann bei Sacharja heißt es: „Ich habe gezürnt über Jeruſalem und die Städte Juda's dieſe 70 Jahre" (1, 12), und auf eine Anfrage, ob die Faſt- und Trauertage zum Andenken an den Untergang Jeruſalems und des Tempels und die Ermordung Gedalja's im fünften und ſiebenten Monat noch fernerhin zu beobachten ſeien, erfolgt die Antwort: „Wenn ihr gefaſtet und getrauert im fünften und ſiebenten Monat und zwar dieſe 70 Jahre, habt ihr denn mir gefaſtet?" (7, 5). Daß in beiden Fällen unter den 70 Jahren einerlei Zeit gemeint ſei, iſt klar, und daß das Exil 70 Jahre dauerte, bekannt; an dieſes denkt man daher auch beim Leſen der beiden Stellen unwillkührlich und die Exegeten haben auch die 70 Jahre faſt nie anders verſtanden, nur haben ſie dieſelben bei Sacharja zum Theil anders berechnet als bei Jeremia, bei letzterem nämlich von der erſtmaligen Eroberung Jeruſalems unter Jojakim an, ſo daß ſie mit dem erſten Jahre des Cyrus ablaufen, bei Sacharja dagegen von der Zerſtörung Jeru-

ſalems an, ſo daß ihr Ende gerade in's zweite Jahr des Darius Hyſtaspis fällt. Eine andere Zeit als das 70jährige Exil nach der einen oder andern Berechnung wird unter den 70 Jahren des Sacharja jedenfalls nicht gemeint ſein können. Dann aber iſt klar, daß der Prophet zur Zeit des Darius Nothus nicht mehr ſo, wie es der Fall iſt, von dieſem Zeitraume hätte reden können, das hindeutende זה bezeichnet die 70 Jahre als ſoeben oder doch vor Kurzem abgelaufen und konnte allenfalls noch im zweiten Jahre des Darius Hyſtaspis von dem 70jährigen Zeitraum gebraucht werden, der mit dem erſten Regierungsjahr des Cyrus zu Ende gegangen war. Zwar dauerte das Faſten, in Betreff deſſen angefragt wird (7, 5.) allerdings bis auf die Zeit, wo die Anfrage ergieng; aber weil es eigentlich ein Faſten des Exils war, als Aeußerung der Trauer, über die in Trümmer liegende Stadt, ſo wird es als ſolches auch angeſchaut und bezeichnet, und darauf, daß es noch über das Ende des Exils herab fortgeſetzt wurde, keine beſondere Rückſicht mehr genommen. Es iſt daher auch nicht gerade nöthig, die 70 Jahre bei Sacharja anders als bei Jeremia zu berechnen, zumal es klar iſt, daß der Prophet nicht den Zeitpunkt, in welchem er redet, als das Ende der 70 Jahre angeſehen wiſſen will, indem er ja im zweiten und vierten Jahre des Darius auf gleiche Weiſe „dieſe 70 Jahre" erwähnt. Zur Zeit des Darius Nothus dagegen konnte weder von dem 70jährigen Zeitraum der mit dem erſten Jahre des Cyrus, noch von demjenigen, der mit dem zweiten Jahre des Darius Hyſtaspis endete, auf die berührte Weiſe geredet werden, weil auch der letztere Termin ſchon gegen 100 Jahre hinter dem Redenden zurückgelegen wäre.

Digitized by Google

Demnach können Haggai und Sacharja nicht unter Darius Nothus, ſondern nur unter Darius Hyſtaspis geweiſſagt haben; und daraus folgt, daß Serubbabel und Joſua, Esra 5, 2., mit den gleichnamigen Volkshäuptern unter Cyrus identiſch ſeien. Wenn wir daher oben die Annahme eines Serubbabel II. und Joſua II. nur als nicht gerechtfertigt durch die für ſie vorgebrachten Gründe bezeichnen konnten, ſo erſcheint dieſelbe jetzt den klaren Ausſprüchen und Andeutungen der Schrift gegenüber als völlig unſtatthaft. Und wenn wir oben die Anwendung des Namens Artachſchaſchta auf Smerdis blos als möglich bezeichnen, vom Vorwurf der Willkührlichkeit aber nicht ganz befreien konnten, ſo erſcheint ſie jetzt nicht nur frei von dieſem Vorwurfe, ſondern durch die anderweitigen berührten Umſtände ſchlechthin nothwendig, ſofern dieſen zufolge der Perſerkönig, der den Tempelbau unterſagt hat, nur der Vorgänger des Darius Hyſtaspis ſein kann.

c) Endlich läßt ſich mit der Scaliger'ſchen Anſicht auch die nachexiliſche Geſchichte der Juden, wie ſie namenlich in den Büchern Esra und Nehemia vorliegt, nicht recht in Einklang bringen. Einige Einzelheiten, aus denen dieſes erhellt, ſind ſchon im Vorausgehenden enthalten, und wir wollen ſie nicht wiederholen, ſondern nur noch an ein Paar andere erinnern.

α) Für's Erſte müßte dieſer Anſicht zufolge Esra erſt im ſiebenten Jahre des Artaxerxes Mnemon nach Paläſtina gekommen ſein. Allein zur Zeit, wo er und Nehemia in Paläſtina thätig waren, war Eljaſchib Hoherprieſter (Esr. 10, 6. Neh. 3, 1. 13, 4. 7.). Dieſer Eljaſchib aber war ein Enkel Joſua's. Denken wir nun unter letzterem den Joſua zur Zeit des Cyrus, ſo kann

Eljaſchib unter Artaxerxes Mnemon nicht mehr im hohenprieſterlichen Amte geſtanden haben, und ſomit der Artachſchaſchta, unter dem jene beiden thätig waren, nicht Artaxerxes Mnemon ſein; denn vom erſten Jahre des Cyrus bis zum ſiebenten dieſes Artaxerxes ſind es gegen 140 Jahre. Denken wir aber unter jenem Joſua den vorgeblichen Joſua unter Darius Nothus, ſo kann deſſen Enkel (Eljaſchib) im ſiebenten oder achten Jahre des Artaxerxes Mnemon noch nicht Hoherprieſter geweſen ſein, denn zwiſchen dem ſiebenten Jahre des Darius Nothus und dem ſiebenten des Artaxerxes Mnemon ſind nur etwa 20 oder 21 Jahre. Vor das ſiebente oder achte Jahr des Darius Nothus dürften wir aber den Tod dieſes Joſua nicht anſetzen (Sach. 3, 7.), auf ihn wäre Jojakim gefolgt und auf dieſen erſt Eljaſchib. Jojakims Pontificat aber wird von den Alten auf 30—36 Jahre berechnet, ſo daß Eljaſchib früheſtens etwa im Jahre 37 oder 38 dieſes Artaxerxes hätte Hoherprieſter werden können, was mit Esra 10, 6. Neh. 3, 1. 13, 4. 7. nicht vereinbar iſt. Dazu käme noch, daß auf Eljaſchibs Pontificat 34—40 und auf das ſeines Nachfolgers Jojada 36 Jahre gerechnet werden, ſo daß der letztere noch bei der Ankunft Alexanders d. Gr. in Jeruſalem und noch geraume Zeit nachher hätte Hoherprieſter ſein müſſen, und für Jonathan und Jaddua kein Platz mehr übrig bliebe. Denn vom ſiebenten Jahre des Darius Nothus bis zur Ankunft Alexanders in Jeruſalem ſind es nur 85 Jahre, die genannten drei Pontificate aber füllen ein Jahrhundert aus [1]). Wollen wir aber dieſe

1) Cf. Selden, de successione in pontificatum Ebraeorum. L. 1. c. 7.

Berechnung, mit der ſich die Scaliger'ſche Anſicht allerdings nicht verträgt, einfach verwerfen, und jenen 85 jährigen Zeitraum unter die Nachfolger (Neh. 12, 10 f.) des angeblichen Joſua II. vertheilen, ſo bekommen wir die oben ſchon berührte Inconvenienz, daß von fünf auf einander folgenden Generationen, je eine durchſchnittlich nicht einmal 20 Jahre zählte.

β) Sodann zur Zeit der zweitmaligen Ankunft Nehemia's in Jeruſalem war Jojada Hoherprieſter nicht Eljaſchib, wie es nach Neh. 12, 4. 7. ſcheinen könnte, und wie Haneberg annimmt [1]); denn in den Worten (Neh. 13, 28): וּמִבְּנֵי יוֹיָדָע בֶּן־אֶלְיָשִׁיב הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל חָתָן וגו׳ muß הַכֹּהֵן doch wohl Prädicat oder Titel von יוֹיָדָע ſein, weil dieſer die Hauptperſon in dem Satze iſt. Die vorherige Abreiſe Nehemia's nun, wenn er im zwanzigſten Jahre des Artaxerxes Mnemon nach Jeruſalem gekommen iſt, fällt in's zweiunddreißigſte Jahr eben dieſes Artaxerxes (Neh. 13, 6.). Damals aber muß in Folge ſeiner langen energiſchen Wirkſamkeit wohl eine gute Ordnung in Jeruſalem beſtanden haben. „Die Stadt und das Volk ſtand feſt gegründet in göttlicher Ordnung da“, ſagt auch Haneberg. Es muß demnach die ſofortige Abweſenheit Nehemia's längere Zeit, jedenfalls nicht blos ein Jahr, wie man das יָמִים in לְקֵץ יָמִים Neh. 13, 6. häufig nimmt, gedauert haben. Denn bei ſeiner Rückkunft fand er Mißſtände, wie ſie nicht im Laufe von ein paar Jahren, ſondern nur in längerer Zeit entſtanden ſein konnten. Es wurden die geſetzlichen Abgaben dem Stamme Levi vorenthalten, ſo daß der heilige Dienſt unterbleiben und die Verwalter

---

1) a. a. O. S. 386.

deſſelben anderweitig für ihren Unterhalt ſorgen mußten, auch die Sabbathfeier wurde nicht beobachtet, ſondern Feld- und Handelsgeſchäfte getrieben, wie an andern Tagen, endlich waren manche Juden, ſelbſt vom Stamme Levi, mit ausländiſchen Weibern verbunden und aus ſolchen Ehen ſchon Kinder vorhanden, die wenigſtens ſchon reden konnten (Neh. 13, 10—24.). Die zweite Ankunft Nehemia's in Jeruſalem wird alſo ſchwerlich vor das vierzigſte Jahr des genannten Artaxerxes fallen können. Manche nehmen eine weit längere Abweſenheit Nehemia's an. Von dieſem Jahre aber bis zur Ankunft Alexanders d. Gr. in Jeruſalem ſind es nur 33 oder 34 Jahre. In dieſen kurzen Zeitraum müßten die Pontificate des Jojada, Jonathan und theilweiſe auch des Jaddua fallen. Denn, da während der Abweſenheit Nehemia's Eljaſchib noch Hoherprieſter war, ſo kann Jojada nur um die Zeit der zweitmaligen Ankunft Nehemia's in Jeruſalem ſein Nachfolger geworden ſein, und Jaddua ſtarb ſchon um dieſelbe Zeit, wie Alexander d. Gr. [1]). Unmöglich iſt zwar jenes an ſich nicht, aber doch auch nicht recht glaublich, und jedenfalls mit den alten Angaben über die Dauer der fraglichen drei Pontificate unvereinbar; denn jenen Angaben zufolge ſoll Jojada 36, Jonathan 32, Jaddua 20 Jahre lang das hoheprieſterliche Amt verwaltet haben [2]). Wollten wir aber mit Haneberg annehmen, Eljaſchib ſei bei der zweitmaligen Anweſenheit Nehemia's zu Jeruſalem noch Hoherprieſter geweſen, ſo würde dadurch begreiflich jener ohnehin ſchon kleine Zeitraum nur noch kleiner und damit die gegen

1) Joseph. Antiqq. XI. 8, 7.
2) Selden, l. c. cap. 7.

Digitized by Google

Haneberg's Anſicht ſich erhebende Schwierigkeit noch größer. Neben dieſer Annahme hat aber zugleich die andere, daß unter den בְּנֵי יוֹיָדָע Neh. 13, 28. nicht wirkliche Söhne, ſondern Enkel Jojada's gemeint ſeien [1]), auch wiederum ihr Bedenkliches. Denn in dieſem Falle müßte zur Zeit, wo Eljaſchib noch am Leben und kräftig genug war, das hohepriesterliche Amt zu verwalten, ein Urenkel deſſelben bereits in mannbarem Alter geſtanden und verehelicht geweſen ſein, was zwar wiederum nicht unmöglich, aber doch auch nicht recht glaublich iſt; jedenfalls aber müßte in dieſem Falle das Pontificat Eljaſchib's von erheblich langer Dauer geweſen ſein, da er ſchon im Anfang der Wirkſamkeit Esra's in Paläſtina Hoherprieſter war (Esr. 9, 1. 10, 6.), während doch mit der Scaliger'ſchen Anſicht in dem fraglichen Zeitraume nur ganz kurze Pontificate verträglich ſind. Uebrigens handelt es ſich hier nur um eine Nebenſache, die aus dem Bemühen hervorgegangen zu ſein ſcheint, die Ausſagen des Fl. Joſephus mit denen des Buches Nehemia in Einklang zu bringen. Dieſes Bemühen ſcheint jedoch vergeblich zu ſein. Es handelt ſich nämlich hier nicht blos um das מִבְּנֵי Neh. 13, 28., und ob der widerſetzliche Prieſter, den Joſephus Manaſſe nennt, ein Sohn oder Enkel Jojada's geweſen ſei, ſondern um die Zeitverhältniſſe überhaupt. Sanballat iſt ſchon während der erſtmaligen Anweſenheit Nehemia's in Jeruſalem ſein erbittertſter Gegner, bei ſeiner zweitmaligen Anweſenheit iſt der fragliche Prieſter ſchon mit Sanballat verſchwägert und wird von Nehemia vom Prieſterthum entfernt und aus Jeruſalem vertrieben. Joſephus dagegen läßt ſeinen

1) Haneberg, a. a. O. S. 386.

Digitized by Google

Sanballat erſt von Darius Codomannus nach Samarien geſchickt werden, worauf dann ſeine Verſchwägerung mit jenem Prieſter und ſofort deſſen Ausſchließung vom Prieſterthum, aber nicht durch Nehemia, deſſen Joſephus in dem betreffenden Berichte gar nicht gedenkt, ſondern durch den Hohenprieſter Jaddua im Einverſtändniß mit den Aelteſten Jeruſalem's erfolgt [1]). Wir tragen nicht das geringſte Bedenken, den bibliſchen Bericht dem entgegenſtehenden des Joſephus einfach und unbedingt vorzuziehen, zumal Joſephus gerade in dem Geſchichtstheile, um den es ſich hier handelt, ſich anerkannter Maaßen etwas unzuverläſſig erwieſen hat.

Indem wir hiemit ſchließen, können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die dargelegten Gründe in uns die Ueberzeugung befeſtigen, die Scaliger'ſche Anſicht über die Entſtehungszeit des zweiten Tempels ſei eine unhaltbare, und dagegen die althergebrachte und herrſchende eine wohlbegründete. Wir halten uns aber dabei keineswegs für unfehlbar, glauben auch den hochgelehrten Herrn Verfaſſer der „Geſchichte der bibliſchen Offenbarung" durch unſere Erörterung in keiner Weiſe verletzt oder gekränkt zu haben; wenigſtens wäre dieſes völlig wider unſern Willen geſchehen, da wir lediglich die Sache im Auge hatten, und nur die Gründe, die uns gegen ſeine Anſicht zu ſprechen ſcheinen, vorlegen und dadurch etwa auch Anlaß geben wollten, dieſelbe vielleicht zu modificiren oder aber beſſer zu begründen und damit die althergebrachte Anſicht zu beſeitigen.

1) Antt. XI. 7, 2. 8, 2.

Welte.

Digitized by Google

3.

Ueber Kirchenmuſik.

Erſt kürzlich hat der Hochwürdige Herr Caplan Marmont in Hauſchels Magazin für Pädagogik und Didaktik die Idee angeregt, daß ſich zu Hebung der Kirchenmuſik und des Kirchengeſangs Vereine gründen ſollen. Die Idee iſt gut, aber nicht neu. Schon im Jahre 1846 hat dieſe Quartalſchrift auf einen derartigen Verein, deſſen Ziel und Plan, ſo wie auf ſein Erſtlingswerk (Meſſe von Ignanz Lachner, Stuttgart, Muſikverlag zum Haydn) mit rühmender Anerkennung aufmerkſam gemacht. Das Unternehmen ward indeſſen, wenn auch unter widrigen Schickſalen und boshafter Anfeindung, mit immer neuer Kraft fortgeſetzt. In gleichem Geiſte gehalten wie jene Meſſe, und von vortrefflicher Wirkung iſt die ſpäter erſchienene, deutſche Vesper von demſelben Meiſter, nur daß hier noch das Streichquartet hinzukommt, während dort die Orgel, allein oder in Verbindung mit Blasinſtrumenten, die Begleitung hat. Im Ganzen kann von beiden geſagt werden, daß ſie genau bis an die Grenze des leichteren Styls gegangen ſind, den die Kirche geſtattet, und Alles vereinigen, was ein Kirchenmuſikwerk anſprechend macht. — Die zweite Lieferung war meine C-Meſſe. Ich ging ungern an deren Herausgabe, doch habe ich ſie nicht zu bereuen. Auch

Digitized by Google

meinem Requiem wurde unerwartetes Lob geſpendet. Ich bemerke zur Würdigung beider nur, daß ſich letzteres mehr an den Choralton, erſtere mehr an die mittlere Gattung zwiſchen ſtrenger und freier Schreibart anſchließt. — Meine Nachfolger (ich kann wahrlich nicht dafür, daß ſie meine Nachfolger ſind; was gäb ich drum, könnte ich der ihrige ſein?) ſind Paleſtrina und Orlando. Sie vertreten bekanntlich die ſtrenge Schreibart. Das iſt für die Einen des Lobes, für die Anderen des Tadels genug. Dennoch durften ſie nicht fehlen. Für die glückliche Wahl und Bearbeitung des erſteren bürgt der Name Eck. Das andere (noch ungedruckt, aus der Tübinger Bibliothek) bezeichnet die Vorrede des Originals als opus selectissimum. Auch der Choral, auch das Kirchenlied ward in eigenen Heften bedacht [1]). Es iſt ſomit für jedes Bedürfniß ſoweit Abhilfe geboten, als in der kurzen Zeit möglich war. So lange ſich die Kräfte nicht zerſplittern, werden neue Leiſtungen nicht ausbleiben. — Ich habe bemerkt, daß jede muſikaliſche Richtung vertreten ſei. Der Geſang mit Inſtrumentalbegleitung, der ältere contrapunktiſche Geſang, und der uralte Choral mit dem Kirchenlied. In der Wirklichkeit finden wir aber meiſtens nur Eines vertreten. In Oeſtereich hört man nichts als Figuralmeſſen, in einigen Gegenden am Rhein, ſelbſt bei Pontificalämtern, nichts als Volksgeſang, außerhalb München wenig Contrapunkt. Und wie ſchön ließe ſich Alles vereinigen, wenn die Kirche

1) Ueber meine Sammlung von Feſtgeſängen bemerkt Sieger in Salzburg: Dieſe Sammlung, ſo kompendiös ſie iſt, erfreut ſich deſſenungeachtet einer großen Reichhaltigkeit. Aus den alten Geſangbüchern wählten Sie auffallend die beſten Leſeweiſen, und Ihre Harmoniſirung iſt ebenſo originell, als gediegen und gehaltvoll.

wieder ihren Stolz darein ſetzte, die Kunſt, die ſie geboren, oder vielmehr neugeboren, (das Chriſtenthum iſt Wiedergeburt), in Schutz und Pflege zu nehmen! Wie? wenn Choral und Kirchenlied auf die gewöhnlichen Sonntage, ſolenne Inſtrumentalmeſſen auf die Feiertage, der contrapunktiſche Geſang auf die hohen Feſte verlegt würde, wäre in dieſer Anordnung die innere Beziehung zum Tage zu verkennen, wäre es dem immerwährenden Inſtrumentallärm oder monotanen Geſchrei nicht weit vorzuziehen? Denn was klingt geheimnißvoller, als Contrapunkt? was feierlicher, als wenn viele Inſtrumente dem Sängerchor folgen? was einfacher als ein Lied oder Choral? Aber dazu müßte man Sänger haben, müßte ſolche bilden, müßte Anſtalten gründen. Wer thut das? wo iſt Ausſicht dazu? Vorerſt leiſte der Einzelne für ſich oder in Verbindung mit andern, was ſeine Kraft vermag. Was mich betrifft, ſo habe ich mich in jüngſter Zeit mit mehreren im Programm nicht genannten Componiſten in Verbindung geſetzt, und es hängt nun vom Geſchmacke der Zeit ab, wie bald ſie dieſelben kennen lernen ſoll.

Wir können uns hier nicht enthalten, zum Schluſſe noch auf eine kleine Erſcheinung hinzuweiſen, zu der wir zwar in keinerlei Beziehung ſtehen, die aber doch, weil auf dem gleichen Gebiete hervortauchend, unſer Intereſſe erregt. Wir meinen Hrn. Schnels, Lehrers in Böhmenkirch, Geſänge zu den neuen Marienandachten. Leider können wir weder den Grundſätzen, noch der Auswahl und Bearbeitung unſern ganzen Beifall zollen. Wenn irgendwo, ſo iſt gewiß gerade bei ſolchen Anläſſen wie hier das eigentliche Lied ſo recht an ſeinem Platz, um ſeines gemüthlichen, anſprechenden Tones willen, während die ernſte

Digitized by Google

Weiſe des Chorals, wohin wir No. 5, 6, 7 zählen, hiezu weniger geeignet erſcheint. Finden wir ſonach beides zuſammengeworfen, ſo müſſen wir anderſeits das Lied No. 2 geradezu als trivial bezeichnen, und vermiſſen ſogar bei 4 und 8 den erhabenen Schwung. Warum das ſchöne Lied „O Chriſt hie merk“ — von der früheren Lesart abweicht, wer will das errathen? Takt 8 in No. 3 leidet aber an einem offenbaren Fehler. Die ganze Anlage fordert hier nämlich einen Halbſchluß in der Tonika, wofür auch ältere Ausgaben ſprechen, und das Umſchlagen in die Dominante iſt nichts als eine ungeſchickte Wiederholung des vierten Taktes.

Vor einiger Zeit las man im Sonntagsblatt: die Geſangbuchsverwirrung unſerer Diözeſe hat im Filsthal einen neuen Verein ins Leben gerufen. Der Leſer mag beurtheilen, welcher Beitrag zur Entwirrung hiemit geliefert iſt.

Ortlieb.

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

Geſchichte der Religion Jeſu Chriſti. Von **Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg.** Fortgeſetzt von Dr. **Johann Nepomuk Briſchar**, 46ſter Band, der neuen Folge erſter Band. Mainz, bei Kirchheim und Schott. 1850. VIII und 447 Seiten, groß Oktav; Pr. 2 fl. 24 kr. in der beſſern, 2 fl. in der wohlfeilern oder Wiener Ausgabe.

Mehrere gerade unſerer werthvollſten Werke über Kirchengeſchichte hatten das Unglück nicht fortgeſetzt zu werden. Der Stolberg'ſchen Geſchichte der Religion Jeſu Chriſti, i. J. 1806 begonnen, drohte dieß Mißgeſchick ſogar bereits zweimal: das erſtemal nach dem Tode des edeln Grafen ſelbſt († 1819), nachdem ſein Werk, das eine neue Aere der deutſchen Kirchenhiſtoriographie begründete, und ſich ebenſowohl durch Reichthum an Geiſt, wie durch tiefchriſtliche und warmkirchliche Auffaſſung auszeichnete, bis zum 15ten Bande incl. gediehen war. Die vier erſten Bände deſſelben hatte Stolberg der Kirchengeſchichte des A. T. gewidmet, in den 11 weiteren dagegen führte er

die chriſtliche Kirchengeſchichte bis zum Jahre 430 fort und ſchloß mit dem Tode des hl. Auguſtinus.

Nach einer Unterbrechung von nicht weniger als 7 Jahren unternahm Friedrich von Kerz, früher bayeriſcher Major und Diplomat, einſt Mitſchüler Schiller's in der Carlsſchule zu Stuttgardt, die Fortſetzung dieſes Werkes, nachdem er ſchon lange zuvor i. J. 1810 durch ſeine Schrift „über den Geiſt und die Folgen der Reformation, beſonders in Hinſicht der Entwicklung des Europäiſchen Staatenſyſtems“ ſich als einen feinen Kopf, tüchtigen Kenner der Geſchichte und warmen Freund der Kirche bemerklich gemacht hatte. — Der letzte Band Stolberg's war i. J. 1818 erſchienen, der erſte Band der Fortſetzung aber wurde i. J. 1825 gedruckt, und Herr von Kerz widmete ſich nun dieſem Werke faſt drittlhalb Dezennien hindurch mit ungemeiner Ausdauer, großem Fleiße und einer, zumal für einen Offizier ſeltenen Gelehrſamkeit nicht blos in der Profan-, ſondern auch in der Kirchengeſchichte. Ihm verdanken wir 30 Bände, welche die Geſchichte der Kirche vom 5ten bis theilweiſe gegen Ende des 12ten Jahrhunderts enthalten, und mit dem dritten großen Kreuzzuge unter Kaiſer Barbaroſſa, Richard Löwenherz und Philipp Auguſt von Frankreich ſchließen. Kerz arbeitete eben am 46 Bande, der die Geſchichte der Mauren in Spanien enthalten ſollte, da brach, als er eben mitten in einem Satze ſchrieb, ſeine Kraft zuſammen, die Feder zeichnete nur noch unkenntliche Figuren, und er legte ſie mit den Worten nieder: „es geht nicht mehr.“ Er war bereits im 86ſten Jahre ſeines Alters und ſtarb bald darauf im Dezember 1848 [1]).

---

1) Eine Art Nekrolog dieſes verdienten Mannes lieferten die hiſtoriſch-politiſchen Blätter, 1849, Bd. 23. Hft. 6. S. 377. ff.

Die damaligen politiſchen Unruhen, dem literariſchen Verkehre ſo ungünſtig, veranlaßten nun einen neuen zweijährigen Stillſtand, bis i. J. 1850 die rühmlichſt bekannte Verlagshandlung der HH. Kirchheim und Schott in Mainz auf den Herrn Repetenten Dr. Briſchar am Wilhelmsſtifte zu Tübingen aufmerkſam gemacht wurde, als auf einen Mann, der durch hiſtoriſche Kenntniſſe, Bekanntſchaft mit den Geſchichtsquellen, Gewandtheit in Styl und Darſtellung und jugendlicher Arbeitskraft zur Fortſetzung des Stolberg'ſchen Werkes vornehmlich tüchtig ſei. Dr. Briſchar übernahm auch ſofort den ihm gewordenen Antrag und hatte zunächſt die weniger angenehme Aufgabe, unter Feſthaltung des noch von Kerz hinterlaſſenen und bereits großentheils gedruckten Manuſcriptes, nicht bei einem neuen Zeitabſchnitte, ſondern unmittelbar da anzufangen, wo jener eben aufgehört hat. Kerz hatte, wie es ſcheint, den Plan, den ganzen 46ſten Band mit der mauriſchen Geſchichte auszufüllen; mit Recht hat jedoch Briſchar, um mehr Raum für die Geſchichte des chriſtlichen Spaniens zu gewinnen, den Reſt der ſpeciell mauriſchen Geſchichte in dieſem Bande auf den Umfang weniger Bogen zuſammengedrängt, denn in der That war die Ausdehnung, welche ſein Vorfahr der Geſchichte der mahomedaniſchen Staaten Spaniens gab und zu geben beabſichtigte, durch die Sache ſelbſt nicht motivirt, und durch das Verhältniß dieſer Staaten zur Kirche nicht gerechtfertigt. — Hiemit hängt zuſammen, daß Dr. Briſchar überhaupt mehr als H. v. Kerz den Begriff Kirchengeſchichte feſthalten, und darum den politiſchen und profanhiſtoriſchen Stoff nicht in gleich ausgedehnter Weiſe, wie jener berückſichtigen will [1]). Dagegen

1) Kerz meinte: „ſeit das Chriſtenthum das öffentliche Leben durch-

ſoll auf der andern Seite die Geſchichte der kirchlichen Wiſſenſchaft und Kunſt eine ausführlichere Behandlung finden als bisher. — Durch die genannte Reduktion aber wird es möglich werden, in den zwei nächſten Bänden die Geſchichte des 12ten chriſtlichen Jahrhunderts, namentlich die hieher gehörigen Theile der Kirchengeſchichte Frankreichs und Englands zu vollenden, ſo daß mit dem 49ſten Bande eine neue Abtheilung, die Kirchengeſchichte des Mittelalters ſeit Innocenz III. enthaltend, beginnen kann.

Betrachten wir den vorliegenden Band genauer, ſo enthält er von S. 1—296 die Geſchichte der Mauren in Spanien vom Jahre 913 bis zu der großen Schlacht von las Navas de Toloſa i. J. 1212, welche die alte Maurenhauptſtadt Cordova in die Hände der Chriſten überlieferte und den Ungläubigen von der ganzen pyrenäiſchen Halbinſel nur mehr das kleine aber ſchöne Königreich Granada übrigließ. Ja, wären die chriſtlichen Fürſten Spaniens damals unter ſich einig geweſen, die Mauren wären jetzt ſchon, und nicht erſt dritthalbhundert Jahre ſpäter gänzlich unterworfen worden.

Wir ſehen ſomit, daß die Geſchichte der Mauren in dieſem Bande weitergeführt iſt, als es die Titelüberſchrift auf S. 14 und die Inhaltsanzeige S. VII beſagte. An beiden Stellen heißt es: „Geſchichte des moslemiſchen Spaniens bis zur Auflöſung des Kaliphats 913—1031.“ Dieſe Auflöſung erfolgte bekanntlich nach dem Tode Heſcham's III.,

---

drungen habe, ſei die Weltgeſchichte für den ſinnigen chriſtlichen Geſchichtsforſcher eine beinahe ununterbrochene, in allen ihren Theilen harmoniſch fortlaufende und oft in ihrer größten Erhabenheit ſich kundgebende Geſchichte der Religion Jeſu geworden!“ Stolberg-Kerz, K. G. Thl. XX. Kap. XV. §. 6. S. 215. Mainz 1829.

wo ſich das bisher einige Maurenreich in eine Anzahl kleiner Theil-Fürſtenthümer zerſplitterte. Hienach hätte im vorliegenden Bande mit Kap. XIII S. 251 ein ganz neuer Abſchnitt gemacht werden ſollen mit der Ueberſchrift: „Geſchichte des moslemiſchen Spaniens von der Auflöſung des Kaliphats bis zur Schlacht von las Navas de Toloſa oder von 1031—1212.“ Dieſe Diatheſe wäre aber um ſo zweckmäßiger geweſen, als dann gerade mit dem neuen Abſchnitte auch die Arbeit Dr. Briſchar's angefangen hätte. Für noch beſſer freilich hätten wir es erachtet, wenn Herr Dr. Briſchar auch den Plan ſeines Vorgängers, zuerſt von den mauriſchen und darauf von den chriſtlichen Reichen in Spanien, je abgeſondert, zu handeln beſeitigt hätte. Ich ehre die Rückſichten, die ihn davon abhielten; aber ſicher hat Hr. v. Kerz durch die genannte Abtheilung des Stoffes einerſeits ſeiner Neigung zu profan- und kriegs-hiſtoriſchen Darſtellungen zu ſehr indulgirt, andererſeits aber zahlloſe Wiederholungen ſelber veranlaßt. Die Geſchichte der mauriſchen Reiche in Spanien iſt ja bekanntlich großen Theils nur eine Geſchichte ihrer Kriege mit den Chriſten, und die Geſchichte der Chriſten eine Geſchichte ihrer Kämpfe mit den Mauren, ſo daß Kerz bei getreuer Durchführung ſeines Planes die nämlichen Begebenheiten ſtets doppelt hätte erzählen müſſen. Um dieß zu vermeiden, hat Dr. Briſchar die Geſchichte der chriſtlichen Reiche in Spanien auf wenige Bogen zuſammendrängen und faſt blos zu einer Erzählung troſtloſer Thronſtreitigkeiten machen müſſen; aber ſicher wäre es zweckmäßiger geweſen, wenn ſtatt der ausführlichen Geſchichte der Mauren, die noch von Kerz herrührt, nur ein Ueberblick über die Profan- und Kriegsgeſchichte Spaniens in jener Zeit, ſo-

Digitized by Google

weit ſolcher zum Verſtändniß der kirchlichen Verhältniſſe und Zuſtände nöthig war, gegeben worden wäre. So aber tritt bei der Kerz'ſchen Arbeit dießmal die Profangeſchichte in den Vordergrund, und was der vorliegende Band noch an kirchenhiſtoriſchem Stoff enthält, iſt durchaus Arbeit und Verdienſt Dr. Briſchar's. Nicht nur verſtand er, ſpecifiſch kirchenhiſtoriſche Elemente ſchon in die 4 Kapitel, Nr. 15—18 incl., welche die Geſchichte der chriſtlichen Staaten Spaniens vom 10—12 Jahrhundert behandeln, da und dort einzuflechten, ſondern hat überdieß dem kirchenhiſtoriſchen Stoffe zwei weitere große Kapitel eigens gewidmet; und gerade dieſe ſind nicht nur für den Theologen die weitaus intereſſanteſten, ſondern wohl auch die allgemein anziehendſten, indem ſie mehr in das innere Leben der Chriſten in Spanien, in ihre religiöſen und Bildungszuſtände hineinblicken laſſen.

Gleich im Eingang des 19. Kapitels wird die Lage der unter mauriſcher Herrſchaft lebenden chriſtlichen Spanier, die man Mozaraber, d. h. die Arabiſirten oder Vermiſchten nennt, aus den Quellen geſchildert, und damit die große Frage beantwortet, welche H. v. Kerz nach unſerer Meinung gleich an die Spitze dieſes Bandes hätte ſetzen ſollen, nämlich: „wie erging es den Chriſten und ihrer Kirche in Spanien, ſeitdem die mahomedaniſchen Mauren das Land erobert hatten?“ Dr. Briſchar zeigt uns hier, wie ſchon im Vertrage v. J. 712 den unterworfenen Chriſten „Freiheit, Eigenthum und ungeſtörte Ausübung ihrer Religion gegen eine jährliche Abgabe bewilligt wurde. „In einer andern Urkunde v. J. 734 wurde von dem Statthalter Alboh acem von Coimbra feſtgeſtellt, daß die Chriſten der genannten Stadt doppelt ſo viel Steuern

als die Muhamedaner entrichten ſollen. Jeder Kirche wurden 25 und jedem Kloſter 50 Silberpiaſter auferlegt. Den Chriſten wurde erlaubt, ſich von einem Grafen ihrer Nation regieren zu laſſen, welcher nach ihren Geſetzen Recht ſprechen ſollte, aber kein Todesurtheil ohne Beſtätigung des Alkalden fällen konnte. Wenn ein Chriſt eine Maurin verwunde oder mißhandle, ſo ſollte er, wenn unverehelicht, verbunden ſein, ſie zu heurathen und ihre Religion anzunehmen; im Falle er aber verheurathet ſei, zum Tode verurtheilt werden. Mit der letztern Strafe wurde jeder Chriſt bedroht, der eine Moſchee betrete oder Mahomed läſtere. Endlich wurde den Prieſtern geboten, den Gottesdienſt nur bei verſchloſſenen Thüren zu halten. Unter den Ommaijaden blieben dieſe Verhältniſſe, obwohl die moslimiſche Bevölkerung in Spanien durch zahlreiche Einwanderungen aus dem Oſten ſich bedeutend vermehrt hatte. Die beiden Nationen traten einander näher, ſelbſt Miſchehen zwiſchen Chriſten und Moslimen waren nicht ſelten. Die römiſch-gothiſche Bildung wich immer mehr der mauriſchen. Beſonders war es die vornehme Jugend, welche ſich, aus Sucht nach Ehren und Aemtern, zu den arabiſchen Schulen hinzudrängte... Daß unter ſolchen Umſtänden ein großer Indifferentismus einreißen mußte, iſt leicht begreiflich. Das ſpecifiſch Chriſtliche wurde abgeſchwächt, um ſich dem herrſchenden Volke wo möglich anzubequemen. Beſonders galt dieſes von den zahlreichen Chriſten, welche bei den mahomedaniſchen Fürſten Dienſte nahmen... Dieſem Indifferentismus gegenüber bildete ſich um die Mitte des 9ten Jahrhunderts eine entſchieden kirchliche Partei aus, welche von Alvarus, Eulogius und Andern vertreten, ſoweit von jeder Accomodation an die Moslimen entfernt war, daß

ſie vielmehr einen Zuſammenſtoß mit denſelben herbeiführte, und während der unter Abderrhaman II. und Muhamed I. hereinbrechenden großen Chriſtenverfolgung die Kirche durch eine große Menge von Martyrern verherrlichte. Freilich fehlte viel, daß das heroiſche Beiſpiel dieſer Martyrer die lauen und gleichgültigen Chriſten aufgerüttelt und zur Nachahmung entflammt hätte. Im Gegentheile trat, nachdem ſchon unter Abderrhaman II. Viele den Islam angenommen hatten, unter deſſen Nachfolger Muhamed I., unter welchem die Verfolgungen der Chriſten ſich ſteigerten, ein maſſenhafter Abfall ein... Ueber das ſpätere Schickſal der Mozaraber haben ſich nur wenige Nachrichten bis auf uns erhalten. Unter Abderrhaman III. und Hakem II. genoſſen die Nachkommen jener, die ſich aus den Verfolgungen gerettet hatten, ſicherlich einer weitgehenden Duldung. Wenigſtens hing eine ſolche mit der aufgeklärten Denkungsweiſe beſonders des erſteren Kaliphen zuſammen, ſo daß die Hinrichtung des dreizehnjährigen Pelagius [1]) wohl ganz vereinzelt daſtehen dürfte. Ja es wurde ſogar, wie aus einem Briefe des römiſchen Abtes Leo an Hugo Capet und deſſen Sohn Robert hervorgeht, unter Abderrhaman III., ſicherlich nicht ohne deſſen Vorwiſſen und Genehmigung, von dem Erzbiſchofe Julian von Cordova eine Geſandſchaft mit Briefen an Johann XII. nach Rom geſchickt, um dem Apoſtolicus zu huldigen.“ S. 374—379.

Von da geht der Verfaſſer auf die innern bürgerlichen

1) Pelagius, ein chriſtlicher Jüngling aus edlem ſpaniſchem Geſchlechte, war in mauriſcher Kriegsgefangenſchaft, und wurde i. J. 925 auf Befehl des Kaliphen Abderrhaman III. (nicht des IV., wie S. 301 irrig angegeben iſt), weil er in deſſen unkeuſche Begierden nicht willigte, hingerichtet.

Digitized by Google

und kirchlichen Zuſtände in den chriſtlichen Reichen Spaniens über (S 380), beſpricht namentlich die vielen Synoden, welche hier gehalten wurden, gibt die Canones der wichtigſten unter ihnen in extenso an, zeigt, daß in Spanien ähnlich wie im Frankenreich Anfangs ſtets concilia mixta gehalten und darauf bürgerliche und kirchliche Angelegenheiten zugleich verhandelt worden ſeien, beſchreibt dann die Rechtsbücher und das Gerichtsverfahren, auch die Gottesurtheile in den chriſtlich-ſpaniſchen Reichen. Weiterhin wird gezeigt, daß jene altſpaniſchen Könige das Recht, die biſchöflichen Stühle zu beſetzen, ſich zuſchrieben und es auch fortwährend ausübten (S. 394), und erſt unter dem zweiten Nachfolger Gregor's VII., unter Papſt Urban II., auf der ſpaniſchen Synode zu Leon i. J. 1091 der Satz anerkannt wurde, daß Niemand ohne Zuſtimmung Rom's auf einen biſchöflichen Stuhl erhoben werden dürfe (S. 427). Da jedoch dieſe Synode mit dem großen abendländiſchen Inveſtiturſtreit in Verbindung ſteht und eigentlich nur ein Theil von ihm iſt, ſo erſcheint es als durchaus wahrſcheinlich, daß damals die ſpaniſchen Könige zugleich auch auf die Inveſtitur verzichtet und die Freiheit der Biſchofswahlen anerkannt haben.

Ein bedenklicher Gegner Roms in Spanien war während des zehnten und eilften Jahrhunderts der Biſchof von St. Jago di Compoſtella, welcher, ſo lange der alte Primatialſitz Toledo noch in den Händen der Mauren war, den erſten Rang unter den ſpaniſchen Biſchöfen einnahm, und auf den angeblich apoſtoliſchen Urſprung ſeines Stuhls ſo wie auf ſeinen Reichthum pochend, mehrmals den Gehorſam gegen den Papſt verweigerte, ja ſogar gleichen Rang mit Rom anſprechen wollte. In Folge hievon wurde

Digitized by Google

i. J. 1049 der Biſchof von Compoſtella auf der Synode zu Rheims mit dem Anatheme belegt, weil er ſich den Titel eines Apostolicus angemaßt hatte (S. 396 f.) — Endlich wird am Schluſſe des 19. Kapitels von den zahlreichen Klöſtern (Benediktinerordens) gehandelt, welche um dieſe Zeit in den chriſtlichen-ſpaniſchen Reichen entſtanden und beſtanden (S. 397 und 383 Not. **).

Dieſer Gegenſtand wird ſodann im 20ſten Kapitel weiter fortgeführt und gezeigt, wie die Könige Sancho Mayor von Navarra und Caſtilien († 1035) und Alphons VI. von Caſtilien († 1109) Clugnyacenſer Mönche aus Frankreich nach Spanien beriefen und hier die Clugnyacenſer Reform einführten, ſo daß das Kloſter Sahagun für Spanien dieſelbe Stellung erhielt, wie Clugny für Frankreich (S. 401. 421). Dieſe verbeſſerten Benediktiner aber „betrachteten es als ihre Hauptaufgabe, das bisher faſt ganz von dem übrigen Europa abgeſchloſſene und in mehrere Reiche zerſplitterte chriſtliche Spanien mit dem übrigen Abendlande und mit dem Mittelpunkte der kirchlichen Einheit in Verbindung zu bringen und durch Hebung und Kräftigung des kirchlichen Geiſtes die politiſche Einheit deſſelben herbeizuführen“ S. 401.

Noch ausführlicher erzählt hierauf der Verfaſſer die Beſtrebungen der Päpſte und mehrerer ſpaniſcher Fürſten, um auch in Spanien den gregorianiſchen Ritus einzuführen, der zugleich ein nicht unbeträchtliches Bindemittel zwiſchen Rom und Spanien, und ein mächtiger Hebel ſein ſollte, um die ſpaniſche Kirche enger als bisher an den kirchlichen Mittelpunkt anzuſchließen. Um dieß zu erzielen, mußte die ſogenannte mozarabiſche Liturgie, von welcher ich in meiner Schrift über den Cardinal Ximenes (S. 158 ff.) eine Be-

ſchreibung gegeben habe, abgeſchafft werden; dieſe Abſchaffung ſelbſt aber war mit faſt zahlloſen Schwierigkeiten verbunden, deren klare Erzählung und Darſtellung bei der Confuſion und dem mehrfachen Widerſpruche der Quellen keine leichte Sache war, aber doch dem H. Verfaſſer recht gut gelungen iſt. Nur auf S. 403 hat ſich in Betreff des Symbolums in der mozarabiſchen Liturgie einiger Irrthum eingeſchlichen, indem das dritte Concil von Toledo v. J. 589 in cap. 2 [1]) verordnete, daß das Symbolum in der Meſſe unmittelbar vor dem Pater Noſter (nicht nach demſelben, wie Dr. Briſchar angibt) recitirt werden ſolle; zugleich wird dieſes Symbolum genauer als das conſtantinopolitaniſche bezeichnet [2]).

Mit S. 417 beginnt ein kurzes Referat über die Kämpfe Gregor's des VII. mit Spanien, wobei jedoch freilich auch eine Unterſuchung über die Gründe, aus denen jener Papſt Spanien für ein uraltes Lehen der römiſchen Kirche erklärte, am Platze geweſen wäre. Gregor VII. ſagt nämlich in ſeiner Epistola ad principes Hisp. v. J. 1073: „regnum Hispaniae ab antiquo proprii juris s. Petri fuisse“, und dieſes Eigenthumsrecht des hl. Petrus auf Spanien habe nicht aufgehört, obgleich das Land nachher lange Zeit in den Beſitz der Heiden (d. h. Mahomedaner) gekommen ſei. Und wieder in einer andern Stelle ſagt Gregor: „das ſpaniſche Reich ſei ex antiquis constitutionibus dem hl. Petrus und der römiſchen Kirche in jus et proprietatem übergeben“ (Lib. IV. Ep. 28 ad

1) Nicht canon 2, wie es S. 403 Note ***) heißt. Die fragliche Toledaner Synode hat nämlich ſowohl canones als capitula aufgeſtellt, welche wohl von einander unterſchieden werden müſſen.

2) Vgl. *Harduin.* Collect. Concil. T. III. p. 479.

Digitized by Google

Hispanos). — Man ſieht, Gregor beruft ſich auf alte Conſtitutionen, deutet jedoch darüber ſelbſt nichts näheres an, und läßt es gänzlich zweifelhaft, von wem dieſe Conſtitutionen herrühren und welcher Zeit ſie angehören. Auch Voigt in ſeiner bekannten Monographie über Gregor VII. iſt einer genauern Beſprechung dieſer römiſchen Anſprüche auf Spanien ausgewichen; aber wir dürfen wohl annehmen, daß irgend eine Begebenheit bei der Bekehrung der weſtgothiſchen Könige, vielleicht eine Erklärung kirchlicher Unterwerfung unter Rom, von Hildebrand in dem ebenangeführten politiſchen Sinne verſtanden worden ſei. In ähnlicher Weiſe ſagte er z. B. über Ungarn: „regnum Hungariae s. Romanae ecclesiae proprium est, a rege Stephano olim b. Petro cum omni jure et potestate sua oblatum et devote traditum.“ (Lib. II. Ep. 13 ad Salomonem Reg. Hung. v. J. 1074.) Vgl. Voigt, a. a. O. S. 302. II. Aufl.

Im Weitern erfahren wir S. 421 die Wiederherſtellung des Primatialſtuhls von Toledo, nachdem dieſe Stadt i. J. 1084 den Mauern wieder entriſſen worden war. Der erſte, der auf dieſen Stuhl jetzt wieder erhoben wurde, war Bernhard, Abt von Sahagun, ein Franzoſe von Geburt, gelehrt und gegen Rom ſehr ergeben, darum auch ſtets für enge Verbindung Spaniens mit dem Papſte wirkſam und thätig. Sein religiöſer Eifer trieb ihn, einen Kreuzzug nach Paläſtina zu unternehmen (i. J. 1104); aber Papſt Paſchalis II. ſchickte ihn von Italien, wo er bereits angekommen war, wieder in ſein Erzbisthum zurück, wo ſeine Anweſenheit dringend nothwendig ſei. Ja Paſchalis und ſeine Nachfolger giengen noch weiter, und verboten ſogar direkt allen Spaniern, ſich an einem Kreuz-

zuge zu betheiligen, mit der Weiſung, ſie ſollten ihre Kräfte gegen die Ungläubigen im eigenen Lande richten, wofür ihnen dieſelben kirchlichen und geiſtlichen Gnaden zu Theil werden ſollten (S. 432—434).

Endlich wollen wir noch anführen, daß i. J. 1124 auf einer Synode zu St. Jago auch der Gottesfriede in Spanien eingeführt wurde. S. 431.

Die Fortſetzung der ſpaniſchen Kirchengeſchichte wird der nächſte Band bringen; aber ſchon der gegenwärtige zeigt, daß Dr. Briſchar ſeiner Aufgabe gewachſen und namentlich durch quellenmäßige Behandlung ſeiner Arbeit einen bleibenden wiſſenſchaftlichen Werth zu geben beſtrebt iſt. Wir wünſchen darum den folgenden Bänden ein baldiges Erſcheinen, aber auch eine genauere Correktur, namentlich der lateiniſchen und ſpaniſchen Stellen in den Noten. Dabei wird dann wohl auch der ungewöhnliche und mißverſtändliche Gebrauch des ſpaniſchen sig. (siguentes) ſtatt des lateiniſchen (seqq. d. i. sequentes paginae) zumal bei Citirung lateiniſcher Werke künftig vermieden werden.

Hefele.

2.

Philosophic theology, or ultimate grounds of all religions belief based in reason, by **James W. Miles.** Charleston and New-York. 1849.

Philoſophiſche Theologie, oder die letzten Gründe alles religiöſen Glaubens in der Vernunft beruhend. — Aus dem Engliſchen des **James W. Miles,** übertragen von **W.**

A. Lampadius, Dr. ph. und Diakonus an der Neukirche zu Leipzig. — Leipzig, Verlag von Friedrich Brandſtetter. 1850. XII und 289 S. Preis 1 fl. 45 kr.

Das vorliegende Werk ward von dem nunmehr verewigten Dr. Auguſt Neander, dem berühmten Kirchenhiſtoriker in der „deutſchen Zeitſchrift für chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben“, Nro. 21 (begründet durch ihn, und Dr. Jul. Müller und Dr. K. J. Nitzſch), als ein Werk von großem Intereſſe im Gebiete der Religionsphiloſophie und Theologie bezeichnet. Dieß bewog Dr. Lampadius es aus dem Engliſchen ins Deutſche zu überſetzen. Er hat ſich hiemit allerdings einen Dank verdient, da dieß Werk das Beſtreben hat: die Grundlagen zur Vertheidigung des Chriſtenthums in unſerer Zeit, aufzufinden. — Der Grundgedanke des Verfaſſers in dieſem Werke iſt: zu zeigen, daß die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums nicht ſo ſehr auf die hiſtoriſchen Beweiſe, als vielmehr auf die innere Erfahrung: daß es nämlich alle Grundbedürfniſſe des Geiſtes vollkommen befriedige, gegründet iſt. Hieraus erhellet, daß erſtgenanntes Werk vorzugsweiſe einen apologetiſchen Charakter hat. Es zerfällt in zwei Theile. Der erſte enthält einen Briefwechſel zwiſchen einem Skeptiker und ſeinem Freunde über das Weſen der Religion und des Chriſtenthums überhaupt; der zweite, welcher viel gründlicher gearbeitet iſt, die Unterſuchung über mehrere in das theologiſche Gebiet gehörende Gegenſtände, als: über „die Möglichkeit und Natur einer Theologie“ (Einleitung); über die „Idee Gottes als einem nothwendigen Vernunftbegriff“ (1 Kapitel); über die „Grundlage in den nothwendigen Vernunftbegriffen für

den Glauben an die Menſchwerdung Gottes“ (2 K.); über „die Gründe für die Wahrſcheinlichkeit der Wunder und die in der Vernunft gegebene Grundlage für den Glauben an die Mehrheit in der göttlichen Perſönlichkeit“ (3 K.); über die „Analyſe des Lebens und Charakters Chriſti“ (4 K.); über „die Angemeſſenheit des Chriſtenthums für die religiöſen Bedürfniſſe des Menſchen“ (5 K.); über „das Organ des religiöſen Glaubens“ (6 K.); und endlich über „die hl. Schrift“ (7 K.).

Nachdem wir ſo die Ueberſicht des Werkes gewonnen, wollen wir in ſein Detail eingehen, um die Hauptpunkte desſelben hervorzuheben und ſie kritiſch zu würdigen. Wir geben ſonach zuerſt den Hauptinhalt der Briefe. Erſter Brief. Hierin ſpricht der Skeptiker ſeine Niedergeſchlagenheit über die Dunkelheit aus, welche den Menſchen ſelber in Betreff der wichtigſten Lebensfragen umgibt, als: woher das Daſein des Univerſums? woher unſer eigenes Daſein? Iſt unſre Seele unſterblich? Gibt es einen ſelbſtbewußten oder unperſönlichen Urheber der Welt? Haben die Ideen des Guten und Rechten Realität? Wurzeln ſie in dem abſoluten Geiſte? Iſt Atheismus oder Pantheismus das Wahre? „Wenn Atheismus oder Pantheismus das Wahre ſind, ſo iſt es abſurd, gegen ſie wegen ihren Folgerungen zu argumentiren; können ſie bewieſen werden, ſo müſſen wir ſie annehmen, ſelbſt um den Preis, unſere theuerſten Tröſtungen und Hoffnungen zu verlieren. Allein zum mindeſten darf man wohl an der Richtigkeit von Principien zweifeln, welche, wenn feſtgeſtellt in den Gemüthern der Menſchen, die Grundlage aller Geſetzlichkeit, alles ſocialen Vertrauens, aller gemeinen Sittlichkeit erſchüttern, und die Welt in die verzehrende Anarchie der ausge-

ſprochenſten Selbſtſucht verſenken würden“ (S. 7). Zuletzt bittet er den Freund zur Beruhigung ſeines Gemüthes um eine Antwort auf ſeine Fragen. — Zweiter Brief. Der Freund entgegnet dem Skeptiker: Es laſſen ſich keineswegs alle Geheimniſſe ergründen. „Weil es denn eine Gränze unſerer Erkenntniß geben muß, vermöge der einfachen Thatſache unſeres endlichen Seins.“ „So lange wir die Wahrheit erreichbar glauben in der Richtung, aus welcher wir den Druck empfinden, ſo müſſen wir uns unbefriedigt und niedergeſchlagen fühlen, während ſie unſerer Faſſungskraft entweicht; ſobald wir aber überzeugt worden ſind, daß wir die Gränze erreicht haben, über welche hinaus unſere Anſtrengungen durch die Beſchaffenheit unſerer eigenen Fähigkeiten fruchtlos ſein müſſen, ſo können wir zufrieden mit dem, was möglich iſt, ſtill ſtehen (S. 9).“ Die Gränze unſeres Denkvermögens und Erkennens iſt aber „die Erfahrung, die wirkliche Erfahrung für uns ſelbſt, und in Bezug auf das, was wir von Andern empfangen, begreifliches und zureichendes Zeugniß von dem, was als mögliche Erfahrung verſtanden werden kann“ (S. 16). Es muß einen Urheber der materiellen und der überſinnlichen Welt geben, dies iſt der nothwendigſte Vernunftbegriff. Der Atheismus und Pantheismus iſt falſch, weil ſie „keine entſprechende Löſung des Weltganzen, der Thatſachen unſeres eigenen Bewußtſeins, noch irgend eine Befriedigung der religiöſen Bedürfniſſe und Triebe der Menſchheit darbieten, welche nie aufhören können, ſich nach einem perſönlichen Gotte zu ſehnen“ (S. 18). Soll der nothwendige Glaube an's Daſein Gottes nicht immer „eine bloße Wahrſcheinlichkeit (obwohl der ſtärkſten Art)“ bleiben, ſo muß Gott zur „Sicherheit des Menſchen“ ſein

Daſein offenbaren. Eine ſolche Offenbarung iſt im Chriſtenthume geſchehen. Die Gründe des Glaubens an dieſe Thatſache ſind in der Kürze folgende: Gibt es einen ſelbſtbewußten, perſönlichen Gott, „ſo iſt es vernunftgemäß, von ihm eine Offenbarung ſeines Daſeins zu erwarten.“ Seine „Macht, eine ſolche Offenbarung zu bewirken“, kann nicht geläugnet werden. Das Chriſtenthum erſcheint nun „mit dem Anſpruche, eine Offenbarung Gottes durch Chriſtum zu ſein.“ Die Geſchichte Chriſti muß über die Wahrheit dieſes Anſpruches entſcheiden. Die Evangelien, welche ſeine Lebensgeſchichte enthalten, ſind glaubwürdig wegen der vielen und echten Zeugniſſe (ſelbſt von jüdiſchen und heidniſchen Schriftſtellern); ſie ſind von Perſonen geſchrieben, „welche mit Chriſto lebten“, wie Dr. Nortons Werk: „Die Beweiſe für die Aechtheit der Evangelien“, nachweiſt. Nach den Berichten derſelben war Chriſtus der erhabenſte ſittliche Charakter; wunderbar ohne einen menſchlichen Erzeuger in die Welt eingeführt, und ſelbſt Wunderthäter; woraus erhellt, daß Gott ſich ſelber in Chriſto im Fleiſche geoffenbart hat. — Indeß gibt es auch „eine chriſtliche Erfahrung“, welche uns „in anderer Weiſe von der Wahrheit des Chriſtenthums vergewiſſert“ (S. 22). Denn je mehr das chriſtliche Leben im Innern unſerer Seele aufgeſchloſſen wird, deſto mehr zeigt ſich „die Angemeſſenheit des Chriſtenthums“ für alle ſittlichen und religiöſen Bedürfniſſe unſerer Natur. Deſto mehr erfährt ſie die Erhebung und Veredlung ihres Weſens; dadurch empfiehlt ſich das Chriſtenthum als wahr und „von Gott kommend.“ Dieſe Erfahrung iſt „das einzige Zeugniß, welches an die Fülle des Chriſtenthums hinanreichen und dem Einzelnen ſeine Macht und Realität beweiſen kann“

Digitized by Google

(S. 24). Hierauf verſichert der Freund den Skeptiker noch, daß er, wenn er das Chriſtenthum annimmt und es in ſeinem eigenen Bewußtſein verwirklichen wird, eine ſolche Befriedigung erfahren werde, die ihm „wenig Unruhe über die Punkte übrig laſſen wird, über welche zu grübeln unnütz und völlig in's Klare zu kommen unmöglich iſt.“

Dritter Brief. Der Skeptiker ſchreibt weiter: Er ſei nicht ein völliger Zweifler. Denn mit der feſten Ueberzeugung von dem Daſein eines guten und höchſten perſönlichen Gottes, ſowie mit einer ſicheren Hoffnung der Unſterblichkeit habe er „den Widerſpruch empfunden, der darin läge, wenn Gott dem Menſchen keine Offenbarung gegeben hätte, und dennoch Zweifel geſpürt an der Aechtheit der Gründe, auf welchen das Chriſtenthum als eine Offenbarung ruht.“ Denn ſo legen die Theologen „ſo großes Gewicht auf die Nothwendigkeit, gewiſſe formelle Dogmen feſtzuhalten, und differiren doch ſo unendlich in Bezug auf das wahre Syſtem der Lehre, daß keine poſitive Wahrheit an dem Subject erreichbar ſcheint.“ Dann: „Wenn die Bibel eine Offenbarung iſt“, wie können ihre Lehren „ſo ungewiß ſein? Worte, die Gott ſelbſt inſpirirt hat, können nicht ſo zweifelhaft ſein.“ Die Mannigfaltigkeit der verſchiedenen Lesarten beweist, „daß Gottes eigene Worte nicht genau bewahrt worden ſind.“ Die Verſchiedenheit des Styls, ſowie die Abweichungen der Schriftſteller unter ſich, zeigen, „daß die Verfaſſer als Menſchen, und nicht als Maſchinen ſchrieben.“ „Wenn ſie alſo inſpirirt waren, wo iſt die Gränze zu ziehen“, und „welchen Werth erhält eine ſo ungewiſſe Inſpiration für uns?“ Jede Kirche ſtellt ihre Auslegung als die wahre hin. Alle Kirchen können doch nicht Recht haben. Wie verhalten ſich wohl

Digitized by Google

„die Fragen der Inſpiration und der Lehre gegen einander?“ Und wie iſt „eine abſolute Gewißheit im Hinblick auf Dogma und Auslegung erreichbar inmitten der vorhandenen Meinungsverſchiedenheiten der verſchiedenen Schriftſteller?“ — Vierter Brief. Der Freund antwortet: Das Chriſtenthum könne durch „keinerlei Theorien von der Inſpiration berührt oder erſchüttert werden“ (S. 31). Die ausſchweifenden Theorien von einer „wörtlichen Inſpiration“ haben nur dem Unglauben gedient. Dieſe Anſicht führte zu vielen Ungereimtheiten. Eine Offenbarung iſt dazu beſtimmt, „die ſittliche Natur des Menſchen zu erheben, und ihn zur Gottheit emporzuzieh'n.“ Das chriſtliche Leben kann „unabhängig von der hl. Schrift“ vorhanden ſein. Doch iſt ſie wichtig. Denn der Zweck derſelben iſt: „dem geiſtigen Leben des Menſchen Nahrung zuzuführen.“ Liest man nach einem gewöhnlichen Buche einen Brief des großen Apoſtels, ſo wird man von der Thatſache ergriffen, daß er „unter dem Einfluß religiöſer Motive und religiöſer Erfahrung ſchrieb.“ Wenn Jemand durch ſeine brennenden Worte ſein geiſtiges Leben nicht angefeuert fühlt, dann wird er nimmer wiſſen können, „ob der Apoſtel inſpirirt war oder nicht.“ Die Kirche kann nur bezeugen, „daß dies die Bücher ſeien, von welchen man glaubte, ſie ſeien inſpirirt.“ „Aber ihre wirkliche Inſpiration vor andern Büchern muß und kann einzig beſtimmt werden durch ihre Berufung auf unſere religiöſe Natur, durch ihren eigenen religiöſen Charakter.“ Wer die lebendigmachende Kraft des chriſtlichen Lebens in ſeiner Seele empfunden hat, der wird ſeinen Glauben an das Chriſtenthum nicht aufgeben, „wenn es auch bewieſen wäre, daß der Pentateuch nicht ächt, die hiſtoriſchen Bücher nicht

Digitized by Google

authenthiſch wären, die Propheten nicht weiſſagten, die Evangelien (ſetzen wir den ſtärkſten Fall) nur Ueberlieferungen über Chriſtus, nicht von Augenzeugen geſchrieben wären“ (S. 35). Denn es gibt noch „die unläugbare Thatſache von der Kraft des Chriſtenthums, die ſich im chriſtlichen Leben“, in dem eigenen Bewußtſein eines jeden Einzelnen bethätigt, und offenkundig „auf Chriſtus als ihren Urheber zurückgeht.“ Uebrigens iſt dieß das Wunderbarſte von Allem, daß, wenn die Bibel wirklich voll Mythen und falſcher Begriffe wäre, gerade hier unter dieſem Schutte „die erhabenſten und mächtigſten Ideen ſittlicher und religiöſer Kraft, welche je unſer Geſchlecht bewegt haben“, ſich finden. Das Chriſtenthum iſt göttliches Leben, „das nicht auf kritiſchen und hiſtoriſchen Fragen beruht, ſondern auf dem lebendigen Bewußtſein der Chriſten, das ſich von Chriſtus herleitet“ (S. 40), und vom hl. Geiſte Gottes genährt wird, und daher unzerſtörbar iſt. „Nur im Verhältniß zu dem Mangel eines Sinnes, der die Kraft des Chriſtenthums und des in der Seele ſich bethätigenden geiſtlichen Lebens verwirklichen möchte, ſuchen die Menſchen ihren Glauben an hiſtoriſche Beweiſe und ſyſtematiſche Dogmen zu hängen“ (S. 40). Der Gläubige findet in dem „allgemeinen chriſtlichen Bewußtſein“ einen Führer für ſein „individuelles Urtheil“, in Betreff der wahren Lehre.

Fünfter Brief. Der Skeptiker erwiedert: Sobald das Chriſtenthum bekannt wurde, exiſtirte eigentlich der ſogenannte Deismus nicht mehr, weil er ſeine Begriffe von Gott und den ſittlichen Pflichten ſodann aus dem Chriſtenthume ſelbſt ableitete. Welche Anſichten gelten würden, wenn das Chriſtenthum verworfen würde, ließe

ſich nur aus dem Alterthume erkennen. „Ohne Offenbarung läßt ſich nichts Beſtimmtes über Gott und zukünftiges Leben ausſagen“ (S. 46). Die einzige Form des Unglaubens, welche in unſern Tagen einen philoſophiſchen Geiſt feſſeln kann, iſt „der deutſche Pantheismus.“ — Doch erkennt der Skeptiker, daß die von ſeinem Freunde beigebrachten Principien „eine vernünftige Grundlage zur Annahme des Chriſtenthums“ abgeben können. Zwei von ſelbem berührte Punkte ſcheinen ihm beſonders der ernſten Erwägung werth. Der erſte iſt „das Vorhandenſein des chriſtlichen Bewußtſeins, oder der Erfahrung.“ Dieſes iſt eine geſchichtliche Thatſache, und kann nicht abgeläugnet werden. Es iſt nicht abhängig vom Glauben an ein beſtimmtes Lehrſyſtem. War Chriſtus nicht „ein höchſt wunderbares Weſen“, ſo konnte er dem Chriſtenthume weder ſeinen Urſprung noch ſein ihm entſprechendes Leben verleihen (S. 47). Der zweite Punkt iſt: Man kann „einen vernünftigen Grund des Glaubens an das Chriſtenthum“ finden, „ohne es mit den Syſtemen der Theologen zu vermengen.“ Es gibt „unter den dogmatiſchen Formen der Kirche eine wirkliche Grundlage der Wahrheit, welche durch eine Berufung auf das allgemeine Bewußtſein der Chriſtenheit erkannt werden kann“ (S. 48). Der bloße Glaube an das geſchichtliche Chriſtenthum mache allerdings einen Menſchen niemals zum wahren Chriſten. „Man muß Chriſtum finden als einen Erlöſer, und ſeine Lehren von Tugend, Heiligkeit, Hoffnung und Liebe, begleitet von eigenem geiſtlichen Bedürfniß und verwirklicht im eigenen Bewußtſein als ein entſprechendes Leben.“ Dieß iſt die am meiſten „philoſophiſche Grundlage“, auf welcher das Chriſtenthum vertheidigt werden kann. — Sechster

Brief. Der Freund bemerkt: „Eine lebendige Erkenntniß der Natur der Sünde — ihres Gegenſatzes gegen Gott, und der freien Erlöſung, die durch Chriſtum geoffenbart iſt“, muß der Anfang des chriſtlichen Lebens ſein. Er wolle nun „die vernünftigen und weſentlichen Grundlagen“ bezeichnen, „auf welchen das Chriſtenthum ruht“, damit in der neuen Fluth des Unglaubens ernſte Gemüther nicht entfremdet werden mögen „durch engherzige dogmatiſche Anſichten und den Geiſt mancher von den berufsmäßigen Vertheidigern des Chriſtenthums“ (S. 51), deren Gründe nicht mehr Stand halten.

Dieß iſt in Kürze der Inhalt des Briefwechſels zwiſchen dem Skeptiker und ſeinem Freunde. — Der Verfaſſer ſucht ſodann im zweiten Theile des Werkes die Gegenſtände des eben beſagten Briefwechſels noch ausführlicher zu behandeln. Wir erſehen aus dem ganzen Briefwechſel, daß der Verfaſſer auf den Erfahrungsbeweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums das meiſte Gewicht legt. Auch der Referent iſt der Anſicht, daß dieſer Beweis weit mehr beachtet werden ſollte, als es gewöhnlich geſchieht, beſonders in unſerer Zeit, wo der geſchichtliche Glaube an die äußere Auktorität: an die Offenbarungsurkunden, vielfach geſchwächt worden iſt, und meiſtens nur die innere Auktorität (das Zeugniß) der Vernunft noch geachtet wird. Denn die innere Erfahrung der Veredlung, der ſittlichen Reinigung, der Erhebung und Tröſtung des Chriſtenthums kann jeglicher an ſich machen, daher von der Wahrheit deſſelben durch ſeine Angemeſſenheit für alle Bedürfniſſe der geiſtigen Natur ſich ſelber leicht überzeugen [1]). Dieſer

1) Die Anregung des Gemüthes zu dieſem Verſuche kann jedoch eingeleitet werden durch eine lebendige Darſtellung all der veredelnden

Beweis liegt einem Jeden zunächſt, kann ihm zuerſt evident werden, aber nicht ſo der hiſtoriſche, da nicht jeder die hiezu nöthige Gelehrſamkeit beſitzt, um die ſtrenge Forſchung über die Wahrheit aller einzelnen hiſtoriſchen Punkte der Offenbarungsurkunden machen zu können. Hier gilt, was der Verfaſſer ſelbſt bemerkt S. 30: „Wir müſſen unſer Wiſſen in neun Fällen, unter zehn auf die Autorität Anderer hin erwerben.“ Und in der That! Viele tauſend und tauſend Chriſten müſſen dieß thun in Bezug auf die Evangelien als Geſchichte. Allein da kann nun der Erfahrungsbeweis den hiſtoriſchen unterſtützen. Denn der Glaube desjenigen, der einmal innerlich die wohlthätigen Wirkungen des Chriſtenthums empfunden, läßt ſich nimmer beirren durch einzelne divergirende hiſtoriſche Nebenpunkte in den Offenbarungsurkunden, d. h. durch kleine Differenzen der Verfaſſer in dem Berichte einer Thatſache. Es läßt ſich ja von den veredelnden Wirkungen des Chriſtenthums in der Welt auch ein Rückſchluß machen: die außerordentlichen (übernatürlichen) Thatſachen des Chriſtenthums, welche uns die Evangelien erzählen, müſſen wahr und Chriſtus muß ein wunderbares Weſen geweſen ſein, weil er ſonſt nimmer der Welt ein ſolch hohes, edles Leben hätte verleihen können. Der Erfahrungsbeweis iſt demnach ohne Zweifel wichtig und wird es noch mehr, wenn ſich an ſelben auch der ideelle Beweis im engern Sinne (der ſpeculative Beweis) anſchließt, welcher nachzuweiſen ſucht, daß das Chriſtenthum nicht bloß den praktiſchen (den ethiſchen), ſondern auch den

---

und tröſtenden Wirkungen, welche die Befolgung der Lehre des Chriſtenthums von jeher in der Welt hervorgebracht hat. Beſonders muß dieß aus den Erlebniſſen und Selbſtgeſtändniſſen von frommen berühmten Menſchen anſchaulich nachgewieſen werden.

Digitized by Google

theoretiſchen Bedürfniſſen des Geiſtes entſpricht, oder daß ſeine poſitiven Glaubenswahrheiten mit der Vernunft vollkommen übereinſtimmen. Iſt der Erfahrungsbeweis (der mehr praktiſche) für jeglichen, ſo iſt der ideelle (der ſpeculative) mehr für den Gebildeten. Uns ſcheint es, daß man auch auf dieſen ein beſonderes Gewicht in unſerer Zeit legen müſſe, weil er gleichfalls geeignet iſt, die hiſtoriſchen Thatſachen der Offenbarung zu bekräftigen und ſie gegen die Deſtruction der negativen Kritik, gegen den Skepticismus und Mythicismus zu ſichern. Um dieß zu erhärten, wollen wir hier nur z. B. aufmerkſam machen auf die Auferſtehungsgeſchichte Chriſti. Vielen ſcheint ſie heutzutage unglaublich zu ſein. Wer aber weiß, und es begriffen hat, daß die Idee des Menſchenweſens eben die der Syntheſe iſt, indem der Menſch weder als reines Geiſtweſen, da dieß nur der Engel iſt, noch als reines Naturweſen, da er ſonſt ins Thierreich gehören müßte, aufgefaßt werden kann, der wird es wahrlich nicht befremdend finden, daß die Leiber der Abgeſchiedenen wieder auferſtehen, und mit den Geiſtern derſelben verbunden werden müſſen, zur vollkommenen Wiederherſtellung der menſchlichen Natur. Und wer ferner erkannt hat, daß der leibliche Tod beim Menſchen nur Folge der Urſünde iſt, der wird bald zugeben müſſen, daß Chriſto als dem zweiten Urmenſchen der Tod widernatürlich war, da er weder von der Erbſünde, noch von einer perſönlichen Sünde befleckt geweſen. Es wird ihm daher die Auferſtehung Chriſti als natürlich und als ganz in der Ordnung vorkommend, erſcheinen.

Uebrigens iſt noch zu bemerken, das der Erfahrungsbeweis ſeine Anwendung mehr für jene hat, welche bereits im Glauben ſtehen, aber nunmehr blos in Gefahr ſchweben,

Digitized by Google

durch die Angriffe des Zeitgeiſtes, darin ſchwankend zu werden. Für ſich allein iſt der Erfahrungsbeweis nicht genügend, um den unmittelbaren göttlichen Urſprung des Chriſtenthums ſtringent zu erweiſen; da es viele Wahrheiten der Vernunftreligion gibt, die ebenfalls einen veredelnden und tröſtenden Einfluß auf unſer Gemüth haben; woraus aber noch keineswegs gefolgert werden kann, daß ſie deßhalb ſchon von Gott unmittelbar geoffenbart ſein müſſen. Der Erfahrungsbeweis kann für ſich allein nur beweiſen, daß das Chriſtenthum unmittelbar von Gott geoffenbart ſein könne. Er ſetzt daher den objectiven Beweis aus den übernatürlichen Thatſachen: den Wundern und Weiſſagungen voraus, und kann dieſen keineswegs entbehrlich machen, und dieß auch noch aus dem Grunde, weil die innere Erfahrung nicht das erſte Mittel der Ueberzeugung ſein kann. Denn einen ſolchen Verſuch wird ja nur der bereits Gläubige machen. Doch in Verbindung mit dieſem objectiven Beweiſe kann der Erfahrungsbeweis unſere Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums noch mehr erhöhen und befeſtigen. Deßhalb ſchlägt der Verfaſſer offenbar den Werth der hiſtoriſchen Beweiſe zu gering an. Den äußern (hiſtoriſchen) Beweiſen allen Werth beizulegen und den innern faſt gar keinen, wie es Huetius gethan, iſt allerdings gefehlt; aber es iſt ebenſo gefehlt, den innern Beweiſen dafür allen Werth zu vindiciren, und den äußern dagegen faſt alle Wirkſamkeit abzuſprechen, oder gar ſie als entbehrlich zu erklären, wie es manche neuere Apologeten thun. Beiderlei Beweiſe, die äußeren und innern, müſſen mit einander verbunden werden, wenn eine vollendete Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſten-

thums bewirkt werden ſoll. Nur darin hat der Verfaſſer Recht, daß der Glaube nicht gerade von jeder hiſtoriſchen Nebeneinzelheit in den ſchriftlichen Offenbarungsurkunden abhängig iſt. Denn die Wahrheit des Lebens, der Wunderthaten und der Lehre Chriſti, in den Evangelien, ſo wie der Grundthatſachen und der Vorbereitungen des Heiles vom Alten Bunde verbürgt ja außer den chriſtlichen Offenbarungsurkunden auch das allgemeine chriſtliche Bewußtſein der Kirche. Der Verfaſſer irrt aber, wenn er meint: Man könnte immerhin mehrere Theile von den Offenbarungsurkunden ſtreichen, ohne daß der Glaube hiedurch beeinträchtigt würde. Denn alſo äußert er S. 40: Das Chriſtenthum „wird leben und auf die tiefſten Hoffnungen und Ueberzeugungen des Menſchen einen Einfluß üben, wenn auch die Schriften der Juden als unecht, und das Neue Teſtament als uninſpirirt nachgewieſen werden ſollte, weil es ein göttliches Leben iſt, das nicht auf kritiſchen und hiſtoriſchen Fragen beruht.“ Dagegen müſſen wir bemerken: Man kann nichts weniger, als z. B. den Pentateuch von dem Kanon der echten und inſpirirten Bücher beliebig ſtreichen. Denn in dieſem iſt ja die Grundwahrheit enthalten, worauf die Nothwendigkeit des Chriſtenthums ſich ſtützt, nämlich: die Geſchichte des Falles der erſten Menſchen. Deßhalb geht der Verfaſſer in ſeinen Zugeſtändniſſen offenbar zu weit, wenn er S. 36 ſagt: „Wenn die jüdiſche Geſchichte halb erfunden wäre, was hat dies mit den Thatſachen von Chriſti Leben, Werk, Lehre und Einfluß zu ſchaffen?“ Auch dürfte man die Weiſſagungen des A. B. nicht ſo gering behandeln, als der Verfaſſer es geſtatten würde: „Wenn die Weiſſagungen nichts wären, als Geſänge eines erhabenen Genius, dann würde höchſtens der göttliche Er-

Digitized by Google

löſer unvorhergeſagt, unerwartet in die Welt gekommen ſein." Denn iſt Chriſtus in der That der göttliche Erlöſer, ſo mußte er vor ſeinem Eintritte verheißen, und die Kennzeichen ſeiner Perſönlichkeit und ſeines Wirkens bereits angegeben ſein, damit die Welt ihn bei ſeiner Erſcheinung ſogleich zu erkennen vermochte. Die Weiſſagungen waren demnach ſowohl nothwendig als zweckmäßig in der Heilsökonomie. Sie ſind deßhalb keineswegs indifferent, ſondern ſie müſſen auch hiſtoriſch wahr ſein. Denn ſonſt könnte man weder das Daſein Chriſti, und noch viel weniger dieß, weßhalb er gerade unter dem jüdiſchen Volke auftrat, begreifen. Auch hat ſich ja Chriſtus und die Apoſtel ſelber auf die Urkunden des A. B. berufen. Es muß daher das Zeugniß der mündlichen Ueberlieferung mit dem der ſchriftlichen zuſammenſtimmen. Darum könnte man weiter auch dieß nicht zugeben, daß, wenn auch das N. T. — die Evangelien nicht inſpirirt wären, oder gar Mythen enthielten, dennoch das Chriſtenthum einen ſolch veredelnden Einfluß auf die Menſchheit üben würde. Wenn aber der Verfaſſer S. 256 bemerkt: „Die Geſchichte und ihre Beweiſe können niemals Menſchen zu Chriſten machen. Es muß in ihnen ein Sinn für ihr eigenes geiſtliches Bedürfniß geweckt werden, und wenn die religiöſe Empfänglichkeit in ihnen erwacht iſt, dann werden ſie die Fülle der Wahrheit im Chriſtenthume und deſſen Angemeſſenheit für die religiöſe Natur des Menſchen anſchaulich wahrnehmen:" ſo iſt in dieſer Behauptung wohl einiges Wahre enthalten. Denn allerdings muß der Menſch das Erlöſungsbedürfniß innerlich fühlen, wenn er eine äußere geſchichtliche poſitive Offenbarung gläubig annehmen ſoll. Indeß iſt aber auch die Wahrheit der Geſchichte eine Bedingung zur Annahme des

Digitized by Google

Chriſtenthums. Denn könnte ich wohl an Chriſtum als göttlichen Erlöſer glauben, wenn die Geſchichte mir die Wahrheit ſeiner Wunderthaten nicht beſtätigte? Oder muß man nicht, wenn man die Wirkſamkeit der Lehre Chriſti an ſich erfahren will, bereits von ihrer Wahrheit und Göttlichkeit im voraus überzeugt ſein? Denn nur dieſe Ueberzeugung kann uns ja beſtimmen, unſere Geſinnungen und Handlungen darnach einzurichten. Was kann und ſoll uns aber voraus von der Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre Chriſti überzeugen, wenn nicht ſeine durch die Geſchichte beglaubigten Wunder und Weiſſagungen? Denn eben durch die hiſtoriſche Ueberzeugung, daß die hl. Schrift inſpirirt iſt, und daß ihre Lehren und Verheißungen wirklich von Gott unmittelbar abſtammen, werden dieſe erſt ihre rechte Wirkſamkeit auf das Gemüth gewinnen. Darum iſt es falſch, wenn der Verfaſſer (S. 40) ſagt: Nur wer das innere geiſtliche chriſtliche Leben nicht an ſich zu erfahren bereit iſt, der ſtützt ſeinen Glauben auf hiſtoriſche Beweiſe. Es iſt hierin nur ſo viel wahr, daß die übrigen Beweiſe, obwohl ſie an ſich überzeugend ſind, bei manchen Menſchen eben wegen Mangel dieſer innern Erfahrung oft ohne Wirkung bleiben. Aber nimmer kann man behaupten: Das geiſtliche Leben „gründet ſich nicht auf Geſchichte und Dogma, ſondern auf Bewußtſein und Erfahrung“ (S. 41). Jede chriſtliche Ethik ſetzt die hiſtoriſche Erlöſungsthat Chriſti und dogmatiſche Sätze als Grundlage voraus. Je richtiger und vollſtändiger die grundlegende Dogmatik iſt, deſto vollkommener muß auch die Sittenlehre und daher das chriſtliche Leben ſelbſt ſein. Deßhalb kann ſich wohl in allen chriſtlichen Kirchen ein heiliges Leben finden, da ja alle Dogmen annehmen, aber dennoch kann es nicht in allen „gleich

Digitized by Google

höchſt wahrhaft ſein“, wie der Verfaſſer (S. 43) vorgibt.

Ebenſo unrichtig iſt es ferner, wenn der Verfaſſer (S. 43) die Anſicht hegt: Man könne die reine Lehre Chriſti aus „dem allgemeinen chriſtlichen Bewußtſein“ ohne Leitung einer unfehlbaren Kirche mit Sicherheit herausfinden. Nicht mit Unrecht bemerkt er ſelbſt, daß man ihm den Einwand machen werde, daß dieſes Princip: „die Berufung auf das allgemeine chriſtliche Bewußtſein“ zu unbeſtimmt ſei. S. 261 heißt es: „Man wird ſagen, daß dieß nur darauf hinauslaufen würde, wovon jeder Einzelne denkt, es ſei dieſes allgemeine Bewußtſein.“ Und in der That! Wie viele Glaubenspunkte würde es da wohl geben, in welchen alle chriſtliche Confeſſionen übereinſtimmen? Wahrlich! man müßte vielleicht alsdann Locke's Glaubensſymbol aufſtellen: Um ein Chriſt zu ſein, iſt nur nöthig zu glauben, daß es Einen Gott gibt, und daß Chriſtus der Meſſias iſt. — Es iſt demnach das neue dogmatiſche Erkenntnißprincip des Verfaſſers keineswegs ein ſicherer und untrüglicher Mittelweg, wie er meint, „zwiſchen dem Ultra-Individualismus, der in der Lehre vom Privaturtheil enthalten iſt, und zwiſchen der Autorität der Ueberlieferung, welche auf einer äußeren und lebendigen Unfehlbarkeit beruht“ (S. 278).

Was nun den zweiten Theil des Werkes betrifft, ſo iſt die Tendenz des Verfaſſers auch hier: vorzugsweiſe die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums zu erweiſen. Der Ideengang deſſelben iſt beiläufig folgender: Die Theologie iſt „das Bereich des Wiſſens, welches das Erkennbare in Bezug auf die Natur und das Weſen Gottes und das Verhältniß des Menſchen zu ihm umfaßt.“ Sie entſpringt aus dem religiöſen Elemente im Menſchen: „aus

dem Sinn für Endlichkeit und Abhängigkeit“ — aus der Gottesidee. Das erſte Erforderniß einer gültigen Theologie iſt demnach, daß ſie nicht „der allgemeinen Vernunft und den ſittlichen Trieben oder Ueberzeugungen des Menſchen“ wiederſpricht, „ſondern mit ihnen zuſammenſtimmt.“ Soll die Theologie jedoch eine abſolut gültige werden, ſo muß es (dieß iſt das zweite Erforderniß,) eine unmittelbare Offenbarung geben. Denn ſonſt iſt es unmöglich, „die theologiſche Wahrheit abſolut feſtzuſtellen.“ Iſt aber Gott „die abſolute, intelligente Urſache alles Seins, nicht gebunden durch die unvermeidliche Nothwendigkeit an gänzliche Unfähigkeit, ſich den denkenden, von ihm erſchaffenen Weſen mitzutheilen, ſo iſt eine Offenbarung unzweifelhaft möglich“ (S. 59). Eine wahre poſitive göttliche Offenbarung muß „verſtändliche Wahrheiten von ſo erhabenem Gepräge enthalten, daß ſie den Glauben rechtfertigt, dieſelben ſeien von Gott mitgetheilt.“ Soll ſie für alle Zeiten gültig ſein, „ſo muß ſie Warheiten enthalten, welche ſtets auf die religiöſen Bedürfniſſe“ des Menſchen anwendbar ſind. Endlich muß ſich ſelbe auch „auf die urſprüngliche Offenbarung in der Tiefe der Seele“ berufen, an dieſe anknüpfen, ſie erheben und befriedigen, und hiedurch ſich als wahrhaft göttlich feſtſtellen. Eine Offenbarung war nothwendig, ja ſie war ſehnlichſt verlangt, und muß ſogar wirklich ſein. Denn die Vernunft ſträubt ſich dagegen, als gegen etwas Unnatürliches, daß Gott den Menſchen „mit einem mächtigen religiöſen Triebe und mit einem Gefühle der Zurechnungsfähigkeit ausgeſtattet, und ihn doch ohne poſitive Kenntniß von dem Willen ſeines Schöpfers gelaſſen haben ſollte.“ Auch ſchimmert ſelbſt durch die heidniſchen Religionen, z. B. „durch die Offenbarungen

Viſchnu's, und die endloſe Incarnation des Dalai Lama die gebieteriſche Forderung der Menſchheit nach der Vereinigung mit der Gottheit", hindurch (S. 107). Dieſe wahre göttliche Offenbarung iſt aber die chriſtliche. Sie iſt hiſtoriſch glaubwürdig. Denn Strauß's Theorie „geht bloß von zwei Poſtulaten aus, welche er ſich nicht herabläßt zu erweiſen, deren Leugnung aber für die Kraft ſeiner Beweisgründe gefährlich iſt. Das Eine iſt, daß es nichts Wunderbares oder Uebernatürliches geben kann; das andere, daß innerhalb eines ſo kurzen Zeitraums, als die Zeit zwiſchen Chriſti Blüthe und dem ſpäteſten Datum, welches dem älteſten der vorhandenen Evangelien zugeſchrieben werden kann, eine ſolche mythiſche Legende entſtehe und ſich bilden konnte, welche jede authentiſche Thatſache vollſtändig verſchlang, und doch den vollkommenſten Begriff eines erhaben harmoniſchen, innerlich zuſammenhängenden und fehlerfreien Charakters verkörperte." Dieſe zwei Behauptungen ſucht nun der Verfaſſer dadurch zu widerlegen, daß er (S. 82) bemerkt: „Das Zugeſtändniß eines perſönlichen Gottes zerſtört die erſte dieſer Vorausſetzungen." Doch wie die tranſcendente Perſönlichkeit Gottes bewieſen werden kann, hat der Verfaſſer nicht aufgezeigt, was im Gegenſatze zu Strauß's moniſtiſcher Weltanſchauung, welche alles Uebernatürliche negirt, unumgänglich zur Widerlegung nöthig geweſen wäre. Hier hätte der dualiſtiſche Standpunkt als der wahre in der Philoſophie gerechtfertigt und gegen den moniſtiſchen geltend gemacht werden müſſen, da von einem andern Standpunkte kein Beweis für die über- und außerweltliche Perſönlichkeit Gottes conſequent ſonſt geführt werden kann. — Von der zweiten Vorausſetzung ſagt der Verfaſſer, daß ſie „durch den unmittelbaren äußeren

Digitized by Google

Beweis des erwieſen hiſtoriſchen Charakters dieſer Bücher und der weſentlichen Aechtheit des von ihnen vorhandenen Textes geſchwächt“ wird.

Tiefer noch ſucht der Verf. die Wahrheit des Chriſtenthums dadurch zu begründen, daß er die Möglichkeit der Menſchwerdung Gottes und die Vernunftmäßigkeit dieſes Myſteriums aufzeigt und zwar auf folgende Weiſe (S. 120): „Indem das menſchliche Denkvermögen durch gewiſſe Geſetze ſeiner Natur oder Beſchaffenheit, als nothwendige Bedingung alles ſeines Erkennens begrenzt iſt, ſo kann Gott nur, indem er innerhalb oder unter dieſen Bedingungen erſcheint, ſich ſelbſt der Welt als ein Object des menſchlichen Erkennens offenbaren.“ Daher (S. 122) „würde es für Gott unmöglich ſein, ſich ſelbſt als ein geſchichtliches Object der Erkenntniß uns in der Welt zu offenbaren, außer durch das alleinige Mittel, für uns eine Erſcheinung in Raum und Zeit zu werden.“ Wenn (S. 123) ein Object „keine Erſcheinung einer möglichen oder wirklichen Erfahrung ſein kann, ſo iſt es unmöglich für das Urtheil, über deſſen Wahrheit zu entſcheiden.“ — Leben „als Erſcheinung vernünftiger Objecte“, muß ſich „in Perſonen“ offenbaren (S. 127). „Wenn alſo Gott ſich ſelbſt dem Menſchen als ein vernünftiges lebendiges Object des Erkennens in der Weltgeſchichte offenbaren wollte, ſo konnte er ſich einzig als ein in Raum und Zeit organiſirtes Weſen offenbaren; d. h. indem es ward oder geboren ward, wie es war, innerhalb der Erſcheinungen der Natur, ſo als ſollte es eine Thatſache in der Weltgeſchichte werden, fähig eines vernünftigen und logiſchen Zeugniſſes.“ Gott mußte alſo im Fleiſche geboren werden. — Als Zweck der Menſchwerdung Gottes bezeichnet der Verfaſſer erſtens: die ſittliche Veredlung der

Digitized by Google

Menſchheit. Denn S. 128 heißt es: Nur ſo konnte Gott „ein neues Element in die ſittlichen und ſocialen Verhältniſſe der Welt hineintragen.“ Ein zweiter Grund der Nothwendigkeit derſelben wird noch S. 129 angegeben: „Da es die allgemeine religiöſe Aufgabe des Menſchen iſt, wie die endliche Natur in Einklang und Verbindung mit dem Unendlichen zu bringen ſei, wie die Kluft zwiſchen dem Menſchen, wie er iſt, und zwiſchen Gott, wie ihn die Vernunft wahrnimmt, als er wohl ſein möchte, überbrückt werden könne: ſo iſt es zur Löſung dieſer Aufgabe unbedingt nothwendig, daß es eine reale Syntheſe gibt, ohne welche, wenn die allgemeinen Geſetze des Weltalls nicht verletzt würden, das Verſchiedene niemals zuſammengebracht werden kann.“ Dieſe Einheit des Verſchiedenen im Göttlichen und Menſchlichen muß alſo zugleich Gott und Menſch ſein. Sie ward factiſch geſetzt im Chriſtenthum. Dieſe Menſchwerdung Gottes iſt ein Poſtulat. Denn die mittelbare Offenbarung gibt uns „nur Erklärungen über Gott“, die unmittelbare aber verbindet die Gottheit ſelbſt unmittelbar mit der Menſchheit, und bringt „das ganze Menſchengeſchlecht in ein von Grund aus verſchiedenes Verhältniß zu Gott.“

Aus dieſer Darſtellung erhellet, daß nach dem Verfaſſer Gott Menſch werden mußte, einerſeits: um in Menſchengeſtalt als neuer ſittlicher Lehrer erſcheinen zu können, und andererſeits: um die Einheit zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen zu vermitteln. Letzteren Zweck: die Verſöhnung, hat der Verfaſſer nicht deutlich genug bezeichnet, da ſein Text leicht die Deutung zuließe: daß die Menſchwerdung Gottes deßhalb nothwendig iſt, damit ein Mittelglied zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen exiſtire. Tief

iſt jener Zweck bei Paulus in der Idee des zweiten Adam ausgeſprochen. Es ſollte nämlich der Ungehorſam des erſten Adam durch den Gehorſam des zweiten, durch Chriſtum, inſofern er Menſchenſohn war, aufgehoben werden, damit die Einheit zwiſchen dem hl. Geiſte und dem Menſchengeſchlechte, welche durch die Urſünde unterbrochen worden, wieder eintreten konnte.

Um die Wahrheit des Chriſtenthums aber gegen den modernen Pantheismus zu befeſtigen, ſucht der Verf. auch in der Vernunft eine Grundlage für den Glauben „an die Mehrheit in der göttlichen Perſönlichkeit“ auf. Er ſtellt ſich das Problem: Wie kann die Vernunft „die perſönliche und ſelbſtbewußte Exiſtenz eines unendlichen Geiſtes“ begreifen? Um dieß zu löſen, betrachtet er zuerſt den perſönlichen, ſelbſtbewußten Geiſt des Menſchen. S. 153 ſagt er: „die einzigen Begriffe, welche wir uns vom Geiſte machen können, ſind nothwendig aus der Beobachtung der ſubjectiven Erſcheinungen unſeres eigenen Bewußtſeins hergeleitet.“ Dann S. 155—156: „Eingeſchloſſen in den Kreis ſeiner eigenen Subjectivität vermag der Menſch nicht einmal ſich ſelbſt zu erkennen. Aber indem er etwas anerkennt, was nicht er ſelbſt iſt, erwacht ſein klares perſönliches Bewußtſein.“ „Subject und Object ſetzen ſich nothwendig voraus und ſchließen ſich wechſelſeitig ein, und ſelbſt, wenn ſie identiſch werden, wie wenn der nach innen auf ſeine eigenen Proceſſe gerichtete Geiſt das Object ſeines eigenen Nachdenkens wird, ſo iſt doch die deutliche Wahrnehmung und das Bewußtſein des Unterſchiedes noch vorhanden.“ „Die Vernunft kann nicht umhin, dieſe nothwendigen Begriffe auf ihre Idee von jedem Geiſt anzuwenden, da ſie die einzigen Bedingungen ſind, unter welchen ſie

Digitized by Google

möglicher Weiſe eine intelligente, ſelbſtbewußte Exiſtenz begreifen kann.“ Die Vernunft kann aber ein unendliches Sein vor und unabhängig von allen andern Exiſtenzen nur begreifen, entweder „als bloßes Sein, das nothwendige unperſönliche Subſtrat aller Exiſtenz“, oder als einen unendlichen „perſönlichen Geiſt“. Es fragt ſich nun: Wie kann „der Begriff der Perſönlichkeit eines unendlichen Geiſtes“ nach der endlichen Beſchaffenheit der Vernunft möglich werden? der Verfaſſer gibt zuerſt den Begriff der endlichen Perſönlichkeit, und forſcht ſodann nach, wie es dem abſoluten Principe möglich wird, ſich vor der Weltſchöpfung von einem Andern zu unterſcheiden, um hiedurch perſönlich zu werden. Er ſagt deßhalb S. 157 — 158: „Das eigentliche Bewußtſein von Perſönlichkeit ſchließt die nothwendige Beſchränkung des exiſtirenden und bewußten Subjects in ſich, als verſchieden von dem bloßen unbeſchränkten Sein.“ „In einem endlichen Weſen ſind Perſönlichkeit und Individualität ſo innig verbunden, daß der Begriff eines wiſſenden vernünftigen Individuums Perſönlichkeit in ſich enthält und einſchließt. Aber die Individualität kann nicht von dem unendlichen Sein ausgeſagt werden.“ Und warum nicht? „Weil die Individualität ſelbſt aus der äußern Beſchränkung, dem Gegenſatz und dem Verhältniß zu andern endlichen Objecten hervorgeht; und das unendliche Sein kann, nach der eigentlichen Bedeutung des Ausdrucks, eine derartige Beſchränkung nicht zulaſſen; während der bloße Begriff des Seins, des unendlichen Grundes aller Exiſtenz, Perſönlichkeit nicht ſelbſt in ſich ſchließt. Aber der eigentliche Grund und Inhalt dieſes geheimnißvollen Vorrechts iſt das bewußte Erkennen des Ich's, deſſen Begriff nothwendig die Beſchränkung des

Digitized by Google

perſönlichen Seins, als des Gegenſatzes vom gränzenloſen, unbeſchränkten All in ſich ſchließt. Da es möglicher Weiſe nicht ein äußeres Object für das Unendliche, allein Exiſtirende geben kann, ſo muß die Beſchränkung, welche das ſelbſtbewußte Ich möglich macht, in den Tiefen ſeines eigenen Weſens exiſtiren. Das Subject, indem es ſich ſelbſt als Ich erkennt und ausſpricht, beſchränkt nothwendig ſein perſönliches Sein und behauptet durch eine unvermeidliche Schlußfolge eine damit verbundene Objectivität. Dieß muß in den nothwendigen und ewigen Bedingungen der unendlichen Exiſtenz ſelbſt liegen, oder das ewige Ich würde nicht möglich ſein.“ Dann S. 159: „Der endliche Geiſt findet in der ihn rings umgebenden objectiven Welt die nothwendigen Bedingungen für die Thätigkeit ſeines Selbſtbewußtſeins, ſeines Wiſſens, ſeiner Affecte; aber der unendliche Grund und die Urſache aller Exiſtenz kann nicht von der Vernunft als ſich ſelbſt, ſeine eigene unterſcheidende Perſönlichkeit, die Wirkſamkeit ſeiner Intelligenz und ſeiner thätigen Affecte erkennend begriffen werden, wenn nicht ſeine nothwendige Objectivität in ihm ſelbſt gefunden wird.“ Doch Frage: Warum iſt wohl das Object in Gott auch eine Perſon? Hierauf äußert der Verf. S. 158: „Das correlate Object des ewigen Ich muß auch Perſon ſein“, weil ſelbes „der abſolute und ewige Widerſchein des Subjects“ iſt, weſentlich begründet in der einen unvermiſchten Natur, und weil ferner S. 159: „ein geiſtiges Object nothwendig Bewußtſein und Willen in ſich ſchließen muß, als das, was weſentlich den Geiſt von der Materie, die Perſon von der Sache unterſcheidet.“ Hiemit hätte nun der Verf. die Exiſtenz zweier Hypoſtaſen in der Gottheit begründet, aber wie rechtfertigt er auch

Digitized by Google

die Exiſtenz der dritten? Dieß leſen wir S. 158, wo es heißt: „Das unendliche perſönliche Sein kann nur wahrhaft begriffen werden als Subject-Object, in der Syntheſe der ewigen Einheit des Weſens.“ Hieraus ſchließt er, daß die chriſtliche Trinitätslehre keineswegs aufgegeben werden müſſe, ſondern daß ſie auch rationell gerechtfertigt werden könne, weßhalb er auch behauptet: „Da es nur ein unendliches Sein geben kann, in deſſen eigenem Weſen folgerecht Subject, Object und die Syntheſe der beiden gefunden werden muß, ſo muß die Vernunft ein Princip der Mehrheit in dem Weſen Gottes ſelbſt beſtätigen, als eine nothwendige Bedingung der Möglichkeit, die Exiſtenz eines unendlichen, ſelbſtbewußten Weſens zu begreifen.“

Nach dem Verfaſſer wird ſonach der endliche Geiſt ſelbſtbewußt oder perſönlich, wenn er ſollicitirt wird, ſich von einem andern, von ihm verſchiedenen, äußern Sein zu unterſcheiden, und wenn er ein ſolch fremdes Sein außer ſich findet. Denn nur hieraus erklärt ſich ſeine Behauptung: „Indem der Geiſt etwas anerkennt, was nicht er ſelbſt iſt „(nämlich die objective Welt = Natur)“, erwacht ſein klares perſönliches Bewußtſein.“ Indeß dagegen iſt zu bemerken: die Natur kann den Geiſt nicht zum Selbſtbewußtſein wecken, ſondern nur ein anderer bereits ſelbſtbewußter Geiſt. Denn wie ſollte die Natur (der niedrigere Lebensfactor), welche nicht um ſich als Sein weiß, dieſen Gedanken alsdann im endlichen Geiſte, (dem höheren Lebensfactor) zu wecken im Stande ſein? Nur das nützt die Natur dem Geiſte, daß er ſein bereits gewecktes Selbſtbewußtſein zu höherer Klarheit zu erheben vermag, wenn er ſich im Gegenſatze zu ihr betrachtet. Der Typus, nach welchem der Verf. die chriſtliche Trinitäts-

Digitized by Google

lehre reconſtruirt, lautet demnach alſo: Soll der endliche Geiſt ſich als Ich (Perſönlichkeit) wiſſen, ſo muß er eine Beſchränkung von äußern Objecten d. i. von der Welt haben, um ſich ſo von ihr unterſcheiden, und als ein Selbſt finden zu können. Die Deduction der Trinität kann ſich daher nur ſo ergeben: Soll Gott, vor allen andern Exiſtenzen, ſich unterſcheiden können, ſo muß er die Objectivität in ſich ſelber beſitzen, da vor der Weltſchöpfung kein Sein außer ihm iſt. — Der Referent fügt hier hinzu: Auch der endliche Geiſt kann bereits ſeine Selbſtunterſcheidung in ſich machen, ohne daß er deßhalb es benöthigt, ſich auf die äußere Welt (Natur) zu beziehen. Denn er hat ſich ja urſprünglich, als er aus ſeiner Unbeſtimmtheit heraustrat, geſchieden in Sein und Erſcheinung, und kann ſo als ſich wiſſendes Subject (als Cauſalprincip) ſich unterſcheiden von ſeiner Objectivirung d. i. von den Erſcheinungsmomenten ſeiner Differenzirung. Es iſt ſeine Selbſtunterſcheidung demnach eine immanente, da er bei ſeiner Subjectobjectivirung nicht in eine reale Zertheilung ſeines Weſens eingegangen iſt, wie die Natur. Und ebenſo iſt auch in Gott ſeine Selbſtunterſcheidung eine immanente und muß eine ſolche ſein. Allein nicht bloß deßhalb, weil kein Sein vor der Weltſchöpfung außer Gott iſt, wie der Verf. behauptet, ſondern auch darum: weil das Selbſtbewußtſein Gottes nichts weniger als bedingt iſt von einem äußern Sein (Objecte); da er als Sein ſchlechthin Beſtimmen und Wiſſen durch ſich iſt. Gott muß ja die Objectivität in ſich haben, da er als das allervollkommenſte Weſen nur als Eines, als ein abſoluter Lebensorganismus gedacht werden kann. Eine äußere Objectivität Gottes würde jedoch nothwendig entweder einen perſiſchen Dua-

Digitized by Google

lismus poſtuliren, oder zu einem Tritheismus, oder zum tranſcendenten Pantheismus (wie dieß der Verf. ſelbſt ſagt) führen. Nebſtdem käme Gott durch ſeine Selbſtunterſcheidung von der Welt, als ſeiner äußern Objectivität, nicht einmal zur abſoluten Selbſterkenntniß, d. h. zu ſeiner wahren Weſensſchauung. Denn nimmermehr kann er ſeine Selbſtverwirklichung oder Selbſtdarſtellung (Objectivität) in der Welt haben, da einem unendlichen Sein eine endliche Daſeinsform nicht zu entſprechen vermag. Die Idee Gottes von ſich iſt ja keineswegs die Weltidee. Deßhalb bemerkt der Verf. treffend S. 160: „Wenn wir die Mehrheit im Weſen Gottes leugnen, ſo müſſen wir logiſcher Weiſe entweder bei dem materiellen Pantheismus eines Comte oder bei dem immateriellen Pantheismus Hegel's anlangen.“ Denn es iſt gewiß, hat Gott ſeine Selbſtverwirklichung nicht in ſich, ſo muß er ſie in der Welt haben. — Weßhalb aber eine reale abſolute Syntheſe zwiſchen dem abſoluten Subject-Object in Gott, oder anders: eine dritte Hypoſtaſe noch nöthig iſt, hat der Verfaſſer nicht aufgezeigt. Er ſcheint das Moment der Identität im Selbſtbewußtſeinsproceſſe des endlichen Geiſtes: die Einheit zwiſchen dem Vorſtellenden und dem Vorgeſtellten im Ichgedanke noch nicht klar erfaßt zu haben. Daher tritt der Gedanke von einer abſoluten Syntheſe, d. i. die Idee von dem hl. Geiſte als dem Gleichſatze = der abſoluten Intentität in Gott, bei ihm nur als Ahnung hervor. Uebrigens ſtreift der Verf. in dieſer Parthie ſtark an den Semipantheismus an.

Zum Schluſſe ſucht der Verf. auch noch die Göttlichkeit der chriſtlichen Offenbarung zu erweiſen: aus „der Angemeſſenheit derſelben für die religiöſen Bedürfniſſe des

Menſchen“ (beſonders S. 207—208), ſo wie aus der Gottheit Chriſti ſelbſt. Dieſe begründet er aus ſeiner ſtaunenswerthen Weisheit und Heiligkeit, aus dem Zeugniß der Apoſtel und der Kirche, und endlich aus ſeiner Wunderkraft und Selbſterklärung, als „daß er der Sohn Gottes und des Menſchen Sohn ſei; daß der Sohn im Schooße des Vaters iſt, daß alle Menſchen den Sohn ehren ſollten, wie ſie den Vater ehren, und dabei doch ſeine feierlichen Gebete zu Gott“ u. ſ. w. Wir können hier nicht umhin, die treffende Aeußerung des Verf. über dieſe ſcheinbar widerſtreitenden Ausſprüche Chriſti für den Leſer noch anzumerken. Schön ſagt er S. 181: Dieſe überwältigenden Erklärungen „nöthigen uns zu einer von zwei Vorausſetzungen: entweder, daß die bedeutenden Erklärungen, aller Logik und Vernunft entgegen, ihrer Bedeutung entleert und zu Gunſten der unbedeutenden Erklärungen auf bloße Wortſpiele reducirt werden müſſen; — ein Reſultat, welches nur um den theuren Preis erzielt werden kann, eine Art von ſeichter Auslegung anzunehmen, welche nicht vor der Prüfung der Kritik Stand hält, weil der Beweis dafür ſchwer ſein würde, warum nicht mit gleichem Recht die unbedeutenden Erklärungen den bedeutenden aufgeopfert werden ſollten; oder daß beide Arten von Erklärungen gleichgültig ſind, wenn man den Geſetzen der Philologie und dem Charakter eines außerordentlichen Sprechens irgend Gewicht beilegt. — Kurz wir haben den ganzen Grund und Inhalt dieſer Erklärungen, klar und ausdrücklich in dem einen Brennpunkt geſammelt und unzweideutig in den beiden Erklärungen Chriſti ausgeſprochen: „„Mein Vater iſt größer, denn ich““ und: „„Ich und der Vater ſind Eins““.“ Der

Digitized by Google

Schlüſſel zur Auflöſung dieſer ſchwierigen und ſich ſcheinbar widerſtreitenden Selbſterklärungen Chriſti über ſeine Perſönlichkeit iſt ohne Zweifel: die Menſchwerdung Gottes, oder die Einheit von der göttlichen und menſchlichen Natur in ihm. Denn mit Recht fährt der Verf. fort S. 185: „Wenn wir entweder das göttliche oder das menſchliche Element aus dem Charakter Chriſti hinwegnehmen, ſo zerſtören wir ſeine Harmonie und erſchweren uns die Erklärung ſeiner verſchiedenen Phaſen.“ — Und es iſt gewiß: Werden die bedeutenden Erklärungen zu Gunſten der unbedeutenden entleert, ſo iſt Chriſtus nicht mehr Gott, ſondern bloßer Menſch, und das Reſultat iſt die rationaliſtiſche Anſchauung. Werden dagegen die unbedeutenden Erklärungen zu Gunſten der bedeutenden entleert, ſo iſt Chriſtus wohl Gott, aber vereint mit einem bloßen menſchlichen Scheinleib — und das Reſultat iſt Doketismus. Beide Anſichten ſind demnach verfehlt. Denn die hl. Schrift bezeugt eine vollkommene göttliche und menſchliche Natur in Chriſto. Das Wahre iſt alſo die Syntheſe.

Zukrigl.

3.

Bibel und Aſtronomie nebſt mehreren Zugaben verwandten Inhaltes, ein Beitrag zur bibliſchen Kosmologie für Freunde der heiligen Schrift von **Johann Heinrich Kurtz.** Zweite, gänzlich umgearbeitete und vielfach erweiterte Aufl. Berlin, J. A. Wohlgemuth. 1849. Pr. 2 fl. 42 kr.

„Ohne gelehrte theologiſche Abhandlungen zu bieten, möchte dieſe Schrift ſich doch auch vom Theologen in gebührender Beſcheidenheit Berückſichtigung wünſchen; und

obwohl nach gründlicher Schriftauslegung ſtrebend, möchte ſie doch hauptſächlich den Bedürfniſſen gebildeter Nichttheologen entſprechen“ (Vorrede zur 2ten Aufl. S. VII.). Jener erſte Wunſch iſt in der That kein unbeſcheidener; es wird hier, wie man ſich gleich im erſten Augenblicke durch eine bloße Durchſicht des Inhaltsverzeichniſſes überzeugen kann, eine Reihe eben ſo wichtiger als ſchwieriger Fragen über die Schöpfung des Himmels und der Erde, der Engel und der Menſchen, den Fall in der Engelwelt und die Erlöſungsunfähigkeit der Gefallenen, den Sündenfall der Menſchen und die Erlöſung durch Chriſtus, die Erneuerung des Himmels und der Erde ꝛc. zur Sprache gebracht und mit einer Geiſtesfriſche und Wahrheitsliebe behandelt, daß man ſich mitunter angezogen fühlt, auch wo man die Zuſtimmung verſagen muß. Auf den gebildeten Nichttheologen aber wird der ſittliche Ernſt und die offenbarungsgläubige Haltung der ganzen Schrift, auch abgeſehen von den Aufſchlüſſen, die ſie ihm über wichtige Fragen bieten oder nahe legen kann, nur einen höchſt wohlthätigen Einfluß ausüben können.

Das erſte Kapitel: „Die Theologie und die Naturwiſſenſchaft“, ſucht zu zeigen, daß Gott auch durch die Natur zu uns rede, und auch letztere Gottes Wort verkünde und von ſeiner Macht und Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Zeugniß gebe, daß aber eben darum das in der Schrift geoffenbarte Wort Gottes und das aus der Natur vernehmbare, alſo daß Bibel und Natur nicht mit einander im Widerſpruch ſtehen können, ſondern vielmehr einander erklären müſſen. Namentlich aber könne in Betreff der Schöpfungsgeſchichte, wo man die unverſöhnlichſten Widerſprüche mit den Ergebniſſen der Naturforſchung habe

finden wollen, von ſolchen Widerſprüchen gar keine Rede ſein, „weil die Bibel gar nichts über das offenbart, was die Naturforſchung zu ermitteln vermag, und umgekehrt weil das, was die Naturforſchung ſuchen und finden kann, gar nicht in das Bereich der bibliſchen Offenbarung fällt;“ weil die beiderſeitigen Belehrungen nicht auf einander, ſondern nur neben einander fallen, und darum nicht einander widerſprechen und verdrängen, ſondern nur (ihre ſonſtige Richtigkeit vorausgeſetzt) einander ergänzen können (S. 6.).

Im zweiten Kapitel: „Die deiſtiſche und pantheiſtiſche Weltanſchauung“, wird der Mißbrauch beleuchtet, den der Deismus und Pantheismus mit den Ergebniſſen der Aſtronomie in gerade entgegengeſetzter Richtung getrieben, um auch von dieſer Seite her ſich eine tüchtige Stütze zu verſchaffen. „Dieſe Wiſſenſchaft (Aſtronomie) iſt dazu mißbraucht worden, nicht nur den köſtlichen Schmuck der Demuth und Liebe Gottes, ſeine Menſchwerdung in Chriſto, ſondern auch die majeſtätiſche Krone ſeiner Hoheit und Herrlichkeit, ſeine Schöpferwürde, in den Staub zu ziehen“ (S. 25.).

Das dritte Kapitel gibt Andeutungen über „eine Univerſalgeſchichte des Kosmos.“ „Es giebt, das iſt das Reſultat einer innern Nöthigung, die uns ſchwerlich belügen wird, — es giebt auch außer unſerer Erde noch eine Geſchichte, — ja dieſe Geſchichte wird mit der unſrigen in irgend welcher weſentlichen Beziehung ſtehen; beiderlei Geſchichte wird, wenigſtens in den Höhepunkten ihrer beiderſeitigen Entwicklung ſich berühren und in einander greifen; das letzte endliche Ziel ihres beiderſeitigen Bewegens und Strebens wird ein gemeinſames, einheitliches, all-

Digitized by Google

umfaſſendes ſein. Es giebt eine Univerſal- und Weltgeſchichte, die noch in höherem und wahrerem Sinne dieſen Namen verdient als die Geſchichte, welche alle Entwicklungen und Beſtrebungen des Menſchengeſchlechtes auf dieſem Stäublein Erde umfaſſen und unter den einheitlichen Geſichtspunkt einer Wiſſenſchaft ſtellen will" (S. 29.). Die Speculation vermag aber nicht in dieſe Geſchichte einzuführen; eben ſo wenig die Aſtronomie, wenn gleich ihre Ergebniſſe für die Erforſchung derſelben einige Bedeutung haben, und „ſie uns wenigſtens die allgemeinen Unterlagen kennen lehrt, an denen dieſe Geſchichte ſich zu verwirklichen hat, und durch deren Beſchaffenheit ſie mehr oder weniger bedingt ſein wird" (S. 33.); ſondern bloß die göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift (S. 35 f.).

Das vierte Kapitel, welches nebſt dem ſechſten nach Hrn. Ks. eigener Bemerkung den eigentlichen Kern des Buches ausmacht, und in dieſer 2ten Ausg. ganz neu bearbeitet vorliegt, iſt das umfaſſendſte, und beſchäftigt ſich mit der bibliſchen Anſchauung von der Entſtehung, Entwicklung und Vollendung des Weltalls.

Ueber die moſaiſche Schöpfungsurkunde wird unter anderem bemerkt, daß ſie nicht vom hiſtoriographiſchen, ſondern vom prophetiſchen Geſichtspunkt aus beurtheilt werden müſſe. „Ganz unverkennbar trägt die Urkunde den Charakter eigener Anſchauung an ſich, und dem kann nicht anders ſein, wenn ſie iſt, wofür Synagoge und Kirche ſie ſteis gehalten hat. Iſt ſie wirklich Ergebniß göttlicher Offenbarung, ſo kann ſie nur durch das Mittel prophetiſcher Anſchauung concipirt ſein, und der Concipient (gleich viel wer) hat in Worte überſetzt, was er im Geiſte geſchaut hat: er hat geſchildert, was er geſchaut hat, und hat es

ſo geſchildert, wie er es geſchaut hat. Daher der maleriſche=anſchauliche, ich möchte ſagen plaſtiſch=lebendige Charakter des Berichtes. Es ſind lauter prophetiſche Tableau's, die ſich vor ſeinem geiſtigen Auge entfalten, Scenen der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes, deren jede ein Hauptmoment des großen Drama's, eine Hauptphaſe der Entwicklung darſtellen. Vor dem Blicke des Sehers entfaltet ſich eine Scene nach der andern, bis endlich in der Siebenzahl derſelben der Verlauf der Schöpfung nach ihren Hauptmomenten ſich ihm vollſtändig dargeſtellt hat" (S. 40 f.). Hr. K. hält nämlich die Schöpfung für eine ſiebentägige und behauptet, ſie würde beſſer Heptaemeron als Hexaemeron genannt. Dagegen iſt jedoch Exod. 20, 11. 31, 17., wo die Schöpfung ausdrücklich als eine ſechstägige bezeichnet wird.

Ueber das viel beſprochene vierte Tagewerk bemerkt Hr. K., es ſei Geneſ. 1, 14—18 nur davon die Rede, was die Himmelskörper für die Erde, nicht aber was ſie an ſich ſein ſollen. „Aber eben darum muß es als eine ungehörige Folgerung bezeichnet werden, wenn man, die klar ausgeſprochene Tendenz der Urkunde verkennend, und die Worte ungebührlich preſſend, ſich darauf ſteifen wollte, Sonne und Mond ſowohl, wie der geſammte Firſternhimmel ſeien erſt am vierten Tage, d. h. nachdem die Erde als Weltkörper bereits völlig ausgebildet war, wirklich geſchaffen, d. h. erſt jetzt aus dem Nichts in's Daſein gerufen worden. Wie die Urkunde nichts darüber ausſagt, was dieſe Himmelskörper für ſich ſind, ſo ſagt ſie auch nichts darüber, wann und wie ſie zu dem geſchaffen ſeien, was ſie für ſich ſind" (S. 56.).

In der Erörterung über das תהו ובהו ſucht Hr. K.

die Anſicht zu begründen, daß der chaotiſche Zuſtand der Verwüſtung und Verödung der Erde, wie er im Anfang der Geneſis erſcheint, nicht der anfängliche geweſen, ſondern daß ihm ein Zuſtand der Ordnung, des Lichtes und des Lebens, wie er jeglichem Gotteswerke gezieme, vorangegangen, die Verwüſtung aber durch die gefallenen Engel, die Geiſter der Verwirrung und Zerſtörung angerichtet worden ſei, und ſagt dann: „Die Verwüſtung war eine Folge des Falles der Engel, woraus wir weiter ſchließen, daß jene urweltliche Erde die Wohn- und Uebungsſtätte desjenigen Theiles der Engel war, die ſich gegen Gott empörten und dadurch ihr Fürſtenthum verloren und ihre Behauſung zu verlaſſen genöthigt waren. Die Reſtitution dagegen war ein Ergebniß des göttlichen Rathſchluſſes, vermöge welches er ſich ſeinen Weltplan nicht ſtören läßt, vermöge welches er eine ganze Welt des Lebens, die in's Verderben gerathen war, wieder aus den Fluthen des Verderbens emporhebt, den Verderber von ihr exilirt und einen neuen Bewohner und Herrſcher, den Menſchen, auf ſie ſetzt, — woraus wir weiter ſchließen, daß der Menſch, an die Stelle Satans und ſeiner Engel geſetzt, auch deſſen unterbliebene Aufgabe auszurichten, den geſtörten Einklang des Weltalls, den durchbrochenen Zuſammenſchluß des Ganzen, wieder herzuſtellen, und ihn ſelbſt, den Zerſtörer und Empörer, zu beſiegen und zu richten, berufen war“ (S. 96). Es iſt nicht zu läugnen, daß ſich aus dieſer Anſicht verſchiedene anſprechende Folgerungen ergeben über das Verhältniß der ſataniſchen Mächte zur Erde und zur Menſchheit, über die Feindſchaft jener gegen dieſe und den gegenſeitigen Kampf auf Leben und Tod, über die Bedeutung der

Erde als des geſchichtlichen Mittelpunktes des Univerſums und des Schauplatzes, „wo ſich aller Kampf zwiſchen Gutem und Böſem concentrirt und das Schickſal der ganzen Welt ausgefochten wird“ (S. 97). Allein bei alle dem wollen doch noch nicht alle Zweifel und Bedenklichkeiten verſtummen. Zuvörderſt ſcheint die fragliche Anſicht dem ganzen jüdiſchen und chriſtlichen Alterthum, zumal den Kirchenvätern und Kirchenlehrern fremd zu ſein. Der Magister sententiarum ſagt zwar, daß man auch von einer Erſchaffung des Menſchen propter reparationem angelici casus rede, fügt aber gleich die Bemerkung bei, daß dieſes nicht ſo gemeint ſei, daß der Menſch nicht wäre geſchaffen worden, wenn der Fall der Engel unterblieben wäre, ſondern nur ſo, daß dieſer Fall unter andern Haupturſachen auch eine Urſache von der Erſchaffung des Menſchen geweſen ſei (inter alias scilicet praecipuas causas haec etiam nonnulla causa exstitit. Lib. sentent. II. Dist. II. §. 9.). Jene Anſicht aber involvirt augenfällig die Theſe: Wenn der Fall der Engel nicht Statt gefunden hätte, ſo wäre die Erſchaffung des Menſchen unterblieben. Sodann aus dem Ausdruck תהו ובהו läßt ſich zu Gunſten jener Anſicht nicht viel folgern. Der Ausdruck kommt genau ſo wie Geneſ. 1, 2. nur noch Jerem. 4, 23. vor, und mit einer poetiſchen Wendung und Erweiterung auch noch Jeſ. 34, 11., an den beiden letzteren Stellen allerdings von Verwüſtung und Verödung ſolcher Orte, wo früher Leben und Fruchtbarkeit geweſen, allein daß er immer nur in dieſer Bedeutung gebraucht worden ſei oder ſein müſſe, folgt daraus noch nicht und iſt ſogar unwahrſcheinlich, da תהו wirklich von Oede und Leere, Eitlem und Nichtigem ohne alle Rückſicht auf vorherigen entgegengeſetzten Zuſtand vorkommt

(1. Sam. 12, 21. Jeſ. 40, 23. 41, 29. 45, 18. 49, 4. Pſ. 107, 40. Job. 6, 18. 12, 24. 26, 7.) und in בהו dieſe Rückſichtnahme nach ſeiner wahrſcheinlichen Grundbedeutung jedenfalls nicht liegt (cf. Gesen. thesaur. s. v. Meier, Wurzelwörterb. S. 482). Endlich in der Bibel ſelbſt weiß Ref. keine Stelle zu finden, in der die fragliche Anſicht ausgeſprochen, oder auch nur ſo angedeutet wäre, daß ſie ſich mit Sicherheit folgern ließe.

Im fünften Kapitel werden die bis in die neueſte Zeit ermittelten und feſtgeſtellten aſtronomiſchen Thatſachen und dadurch veranlaßten Anſichten ſofern ſie entweder zur Erweiterung und etwaigen Beſtätigung der bibliſchen Weltanſchauung dienen oder als unvereinbar mit ihr geltend gemacht werden könnten, in gedrängter Ueberſicht zuſammengeſtellt, und im ſechſten Kapitel dann gezeigt, daß letztere durch erſtere nicht beſeitigt oder auch nur gefährdet werde. Man hat nämlich die bibliſchen Grundlehren von der Schöpfung, der Erlöſung und dem letzten Gericht als ſolche bezeichnet, die mit völlig geſicherten Reſultaten der Aſtronomie in augenfälligem, unauflöslichem Widerſpruch ſtehen und daher nothwendig falſch ſein müſſen.

In Betreff der Schöpfungsgeſchichte hat man ſich früher über die ſechstägige Dauer der Schöpfung gewundert, da doch nach der bekannten Pſalmſtelle: Er ſpricht und es geſchieht, er gebietet und es ſteht da (Pſ. 33, 9.), ein Augenblick dazu genügt hätte; neulich dagegen nach den Herſchel'ſchen Anſichten über eine noch fortwährende Aſtrogeneſis, und den geologiſchen Hypotheſen über die Bildung der Erdfeſte, hat man in der Angabe, daß die Ausbildung der Erde und des Himmels zu ihrem jetzigen Zuſtande nur ſechs Tage gedauert habe, eine völlige Abſurdidät

Digitized by Google

gefunden. Hr. K. zeigt, daß alle dießfallſige Einwendungen gegen den bibliſchen Bericht nur auf unrichtiger Auffaſſung und Deutung deſſelben beruhen. In Betreff der Menſchwerdung des Herrn hat man beſonders an die Geringfügigkeit der Erde und an die zahlloſe Menge von Weltkörpern erinnert, meiſtens ungleich größer, wichtiger, prachtvoller und einer beſondern Bevorzugung würdiger, als die unbedeutende, in Vergleich mit ihnen verſchwindende Erde. Hr. K. erinnert an die Unbegreiflichkeit der göttlichen Plane und Rathſchlüſſe und ſucht zu zeigen, daß eben nur die Erde und Menſchheit einer ſolchen Offenbarung und Erlöſung durch Gott bedürftig ſei, und dieſelbe keineswegs als eine, der Gottheit unwürdige That erſcheine, was ihm von der der Erde und Menſchheit angewieſenen Stellung und Aufgabe aus nicht ſchwer wird. Gegen die bevorſtehende Zerſtörung, oder vielmehr durch einen plötzlichen Zerſtörungsproceß zu erzielende Umwandlung und Erneuerung der Welt, hat man ebenfalls die Ergebniſſe der Aſtronomie geltend gemacht, die, auf mehrtauſendjährigen Beobachtungen und Berechnungen beruhend, den Beweis liefern, „daß wenigſtens unſer Sonnenſyſtem, und allem Anſcheine nach auch der Firſternhimmel den Charakter unſtörbarer Harmonie, Ordnung und Gliederung an ſich trägt, indem ſie durchaus keine Kräfte oder Zufälle irgend welcher Art kennt, durch welche die beſtehende Ordnung zerſtört, alterirt oder gefährdet werden könnte, vielmehr alle ſcheinbaren Störungen, die die Weltkörper auf einander ausüben, wiederum ſo genau und umſichtig in den Geſammtcomplex der Bewegungen eingefügt ſind, daß ſie, ſtatt Zeugniß für eine einſt drohende Zerſtörung deſſelben abzulegen, vielmehr die Fortdauer der

beſtehenden Gliederung zu verbürgen ſcheinen“ (240). Hr. K. ſucht zu zeigen, daß, wie einſt die noachiſche Verheerung durch Waſſer unerwartet und plötzlich eintrat, ſo auch eine Verheerung und Zerſtörung durch Feuer eben ſo plötzlich eintreten könne, und macht darauf aufmerkſam, daß das Feuer unter allen Elementen das am weiteſten Verbreitete ſey. „In allen Körpern ſchlummert es und kann durch mechaniſche und dynamiſche Kräfte hervorgerufen werden. In den Tiefen der Erde iſt ein unauslöſchlicher Feuerheerd, aus den Wolken des Himmels bricht es hervor, die Einwirkung der Sonne erzeugt es, und jene geiſterhaften Kräfte der Electricität, die ſich allem Anſchein nach durch alle Regionen des Geſchaffenen hindurchziehen, umſchließen eine Fülle und Intenſion der Feuererzeugung, wie ſie ſonſt ihres Gleichen ſucht“ (S. 242). Ein neuer Beweis hiefür iſt Allmann’s electriſches Licht.

Drei Zugaben zum vierten Kapitel enthalten Bemerkungen: 1) über „die oberhimmliſchen Waſſer 1 Moſ. 1, 6—8“; 2) über „die Lichter des Himmels, als Zeichen für die Zeiten, Tage und Jahre 1 Moſ. 1, 14“; endlich 3) „kurze Andeutungen zur Entwicklungsgeſchichte der irdiſchen Natur, vom Sündenfall bis zur Vollendung aller Dinge“. In Betreff jener Waſſer nimmt Hr. K. ſeine frühere Anſicht zurück und ſucht zu zeigen, daß unter denſelben nur die Wolken oder das Wolkenwaſſer gemeint ſein könne, was auch wirklich aus allen, auf dieſen Punkt bezüglichen Schriftſtellen, deutlich hervorgeht. Wenn dagegen unter den Zeiten, für welche die Himmelslichter zu Zeichen dienen ſollen, die Höhen- und Wendepunkte in der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden, wie z. B. die Geburt Chriſti und ſeine Wiederkunft verſtanden wer-

Digitized by Google

den wollen, ſo ſcheint dieß etwas weit hergeholt zu ſein; Ref. wenigſtens kann nicht einſehen, warum nicht unter den מֹעֲדִים Zeiten, wie etwa die jüdiſchen Hauptfeſte, die im A. T. ſo häufig מעדים genannt werden, oder überhaupt Zeiten, die im Kreislaufe des Jahres ihre beſtimmte Stellung einnehmen, wie etwa Ausſaat- und Aerntezeit, die ebenfalls, wie der Tages- und Jahreswechſel von den Himmelslichtern abhängen, ſollten gemeint ſein können. Iſt ja doch auch der Mond nach Pſ. 104, 19 לְמוֹעֲדִים und nach Pſ. 136, 9. ſammt den Geſtirnen לְמֶמְשְׁלוֹת בַּלָּיְלָה geſchaffen. Die Nr. 3. erwähnte Entwicklungsgeſchichte zerfällt Hr. K. in ſieben Perioden; die erſte geht vom Sündenfall bis zur Sündfluth, die zweite von da bis zu Abrahams Erwählung, die dritte von da bis auf Chriſtus, die vierte von Chriſtus bis zum tauſendjährigen Reiche, die fünfte iſt eben „das Millennium", die ſechste iſt die kleine Zeit des letzten Kampfes, die ſiebente iſt der ewige Sabbat. Hierüber nur in Betreff des Chiliasmus eine kurze Bemerkung. Die Annahme einer eigentlichen Auferſtehung der Blutzeugen zu einem neuen irdiſchen Leben und einer tauſendjährigen Herrſchaft auf Erden noch vor dem letzten Kampf und Sieg der Kirche über ihre Feinde beruht auf einer entſchieden unrichtigen Deutung der Apocalypſe. Dieſe ſpricht 20, 4 ff. von einer erſten Auferſtehung und einem zweiten Tod im Gegenſatz zu einer zweiten Auferſtehung und einem erſten Tod, die jedoch nie ausdrücklich ſo genannt werden. Gleichwie nun der erſte Tod und ſein gegenſätzliches Correlat die zweite Auferſtehung im eigentlichen Sinne gemeint ſind, ſo iſt der zweite Tod und eben darum auch ſein gegenſätzliches Correlat, die erſte Auferſtehung, im bildlichen Sinne gemeint, jener von der ewigen

Digitized by Google

Verdammung im Feuer- und Schwefelſee (20, 14.), dieſe mithin von der himmliſchen Seligkeit der vollendeten Gerechten. Ohnehin iſt ſchon die Beſchreibung der erſten Auferſtehung (20, 4.) ſo gehalten, daß an eine eigentliche leibliche Auferſtehung nicht gedacht werden kann, wenn man nicht einzelne Ausdrücke willkührlich und gewaltſam deuten will (vgl. Quartalſchr. Jahrg. 1849. S. 319 ff.). Es hätten daher im Alterthum die Gegner der Montaniſten und Nepotianer nicht nöthig gehabt, die Apocalypſe zu verwerfen, um deren chiliaſtiſchen Behauptungen die ſcripturiſtiſche Baſis zu entziehen; ſie hätten nur die betreffende apocalyptiſche Stelle richtig auslegen dürfen.

Eine weitere Zugabe zum 5ten und 6ten Kapitel unter der Aufſchrift: „die Geologie und die Bibel“ handelt 1) von der „Bildung der Erdveſte“, und 2) vom „Thier- und Pflanzenreich der Urwelt“. Hr. K. ſchließt ſich hier an Wagners Geſchichte der Urwelt an und erklärt ſich über ſeine eigene Leiſtung mit den Worten: „Unſere Abſicht iſt nun zunächſt, recht dringend auf dieſe ebenſo wichtige wie intereſſante Schrift hinzuweiſen und zu dem belohnenden und erfriſchenden Studium derſelben einzuladen. Um dieſer Einladung eine Folie zu geben, gedenkt Referent, eine Ueberſicht der wichtigſten Reſultate der hier vorgelegten Forſchungen in möglichſter Kürze mitzutheilen. Während er auf geologiſcher Seite nur dankbar lernend ſich verhalten kann, glaubt er ſich aber auf theologiſcher Seite als Mitarbeiter neben den verehrten Verfaſſer ſtellen und deſſen Reſultate und Anſichten im Einzelnen hin und wieder modificiren oder ergänzen, und ſo in kurzen Grundzügen ſelbſtſtändig die Stellung der Geologie zur Bibel, wie ſie ſich ihm nach den geologiſchen Thatſachen und Re-

Digitized by Google

ſultaten der vorliegenden Schrift herausſtellt, ſkizziren zu dürfen“ (S. 272 f.).

Auf das Einzelne können wir hier nicht mehr näher eingehen und müſſen dießfalls auf das Buch ſelbſt verweiſen, ſowie auch in Bezug auf das Bisherige noch bemerken daß wir von dem anziehenden Inhalte des Buchs weniger Einzelnes vorführen konnten, als wir gewünſcht hätten. Den Hrn. Verf. aber erſuchen wir, unſere Bemerkungen als einen Beweis anzuſehen, daß uns ſeine Leiſtung als eine recht verdienſtliche vorkam und wir weit entfernt ſind, wegwerfend, wie von anderer Seite geſchehen iſt, über ſie zu urtheilen.

Welte.

4.

Der Sonntag oder Schrift- und Kirchenlehre über das 3. Gebot Gottes: „Gedenke, daß Du den Sabbat heiligeſt.“ v. **Joſeph Winkler**, Chorherrn zu Luzern. Mit biſchöflich-baſel'ſcher Approbation. Luzern, Druck und Verlag von Gebrüder Räber. Augsburg, bei K. Kollmann 1847. 8. VI. 248., Preis 2 fl. 36. kr.

Wie bei vorliegender Arbeit eine höchſt lobenswerthe Abſicht zu Grunde liegt und der Gegenſtand an und für ſich ſchon, beſonders aber bei dem allgemeinen, ſich verbreitenden modernen Heidenthum ſehr wichtig iſt, ſo muß auch die Ausführung derſelben eine wohl gelungene genannt werden. Der Stoff iſt ſehr reichhaltig und meiſtens gut verarbeitet; die Eintheilung iſt leicht und natürlich, die Beweisführung iſt ſtreng und treffend; die Beweisſtellen

Digitized by Google

aus der hl. Schrift, den Kirchenlehren, den Beſtimmungen und Entſcheidungen der Kirche in den allgemeinen Concilien und Diözeſanſynoden, aus den Synodalbeſtimmungen und der kirchlichen Praxis, aus der Schrifterklärung und Alterthumskunde ſind nicht zu gehäuft, aber recht ſorgfältig und mit Auswahl geſammelt, hinlänglich und ſchlagend.

Referent wird ſein hier im Allgemeinen abgegebenes Urtheil am beſten rechtfertigen, wenn er den Leſern den Inhalt und deſſen Abfolge verlegt.

Das Ganze wird in 3 Kapitel eingetheilt.

I. Im erſten kommt der urſprüngliche Sabbat und zwar zunächſt ſeine Einſetzung zur Sprache. Sodann wird die Bedeutung des urſprünglichen Sabbats entwickelt und in folgenden Momenten dargeſtellt;

a. in ſeiner eigentlichen allgemeinen Bedeutung iſt er ein Gott geheiligter Ruhetag;
b. in ſeiner eigentlichen beſonderen Bedeutung iſt er ein Feſttag der Weltſchöpfung;
c. in ſeiner beſonderen figürlichen Bedeutung iſt er ein Vorbild der einſtigen Ruhe Chriſti im Grabe.

Wir vermiſſen im zweiten Momente dieſer Bedeutung nur die Nachweiſung, welche bei 1 Moſ. 1, 31 klar angedeutet iſt, daß Gott nämlich ſelbſt am Abend des 6ten Tages, alſo am Feierabend der Schöpfung ſein Werk geſchaut und betrachtet, und daß es gut war. Und gerade dieſe Betrachtung und Anſchauung des Werkes Gottes iſt ſowohl von Seite Gottes als von Seite der Menſchen die eigentliche Feier der Weltſchöpfung im Anfang und muß auch in der Feier des jüdiſchen Sabbats und

des chriſtlichen Sonntags eine Hauptſache bleiben. Wir hätten dieſem Kapitel überhaupt eine tiefere Begründung und weitläufigere Behandlung gewünſcht; namentlich daß die vom Hrn. Verfaſſer aufgeſtellten fünf Sätze über die Einſetzung in ihrer Nothwendigkeit dargelegt worden wären. Dieß wäre, ſelbſt beim Mangel an direkten Aufſchlüſſen aus der hlg. Schrift und den Vätern nicht ſo ſchwer geweſen; denn Gott hat ſchon im Anfang der Schöpfung die Grundlinien für alle Zukunft gegeben und die Zeiten ſelbſt geordnet und vertheilt; darum liegt der Erneuerung des urſprünglichen oder der Einſetzung des jüdiſchen Sabbats durch's moſaiſche Geſetz keine andere Grundlage, keine andere Abſicht unter, als dem urſprünglichen Sabbat. Treffend und gut iſt am Ende dieſes Kapitels noch die Behandlung der Frage, ob und wie lange die Menſchen den urſprünglichen Sabbat gehalten? Das Reſultat lautet dahin: „Der von Gott gleich nach der Weltſchöpfung thatſächlich eingeſetzte Sabbat der Menſchen war um die Zeit des Aufenthaltes der Juden in Aegypten v. 1930 — 1500 vor Chriſtus, ſowohl unter den Juden als unter den Heiden zum Theil aus dem Leben und Bewußtſein verſchwunden, zum Theil aber bis zu einem Zerrbilde und gänzlicher Unkenntlichkeit entſtellt." Der Grund dieſer Erſcheinung liegt in der Geſchichte und Entwicklung der ſündigen Menſchheit überhaupt. Aber damit, ſagt der Verfaſſer, ſollte es ſein Bewenden nicht haben; der Sabbat ſollte etwa 2500 Jahre nach ſeiner urſprünglichen Einſetzung wieder eingeſetzt oder erneuert werden und zwar von dem, der ihn urſprünglich eingeſetzt hatte, von Gott ſelbſt und dieß zunächſt unter ſeinem Volke, unter den Juden.

Digitized by Google

II. Das zweite Kapitel handelt darum vom jüdiſchen Sabbate.

Im Allgemeinen kommt zuerſt die Erneuerung des urſprünglichen oder die Einſetzung des jüdiſchen Sabbat's zur Sprache. Dieſe Erneuerung wird ſorgfältig aus den Stellen der hlg. Schrift des A. T. nachgewieſen und aus dem Nachdruck, womit ihn Gott zu halten befohlen, die Wichtigkeit deſſelben dargethan. Das Reſultat dieſes Nachweiſes wird nun wieder in fünf Sätzen zuſammengefaßt, und darauf die Bedeutung des jüdiſchen Sabbats dargeſtellt als eine dreifache. Die erſte iſt die eigentliche allgemeine, als ein Gott geheiligter Ruhetag; nach der zweiten iſt er ein Feſttag der Weltſchöpfung und der Befreiung der Juden aus der ägyptiſchen Knechtſchaft; die dritte Bedeutung iſt eine beſondere figürliche, der jüdiſche Sabbat iſt ein Vorbild der Ruhe Chriſti im Grabe und der Befreiung der Menſchen aus der Knechtſchaft der Sünde. Beſonders glücklich iſt die erſte Bedeutung des jüdiſchen Sabbats, als „Gott geheiligter Ruhetag" behandelt und gezeigt, wie die Ruhe und Erholung des Leibes den Geiſt in ſeiner Thätigkeit und im Aufſchwung zu Gott, ſeinem Schöpfer, unterſtützen und fördern ſollte; wie der Geiſt durch die Erkenntniß Gottes aus ſeinen Werken zu ſeinem Schöpfer, Erhalter und Lenker hingezogen und in ihm allein zu leben und zu ruhen ſuche; wie er aus ihm Licht, Liebe und Leben ziehe und ſich ihm hinwiederum ganz hingebe, ſo daß die Verehrung Gottes zugleich die Heiligung des Menſchen iſt.

Weniger klar iſt die beſondere figürliche Bedeutung des jüdiſchen Sabbats dargeſtellt; die Begriffe ſind nicht ſcharf auseinander gehalten und ſchon im urſprünglichen

Sabbat iſt ſeine figürliche Bedeutung nicht markirt feſtgeſtellt; denn die Ruhe Chriſti im Grabe iſt nur das Conſequens von der vorher vollbrachten zweiten Schöpfung, wie die Ruhe Gottes ein Conſequens der vollbrachten erſten Schöpfung war [1]. Wie nun allerdings der Jude am Sabbate ſeiner Befreiung aus Aegyptens Knechtſchaft dankbar und freudig gedenken ſollte — ſo ſollte dereinſt auch der Chriſt an ſeinem Sabbate der Erretung aus der Knechtſchaft des Satans, des Todes und der Hölle in dankbarer Freude gedenken, und nicht blos der Ruhe Chriſti im Grabe.

Im Beſondern handelt dann das zweite Kapitel von der Ruhe des jüdiſchen Sabbats, an welchem in der Regel verboten waren:

a. alle knechtiſchen Arbeiten, die ſofort genau aus den hlg. Schriften aufgeführt ſind; dann

b. Handel und Krämerei. Ausnahmen aber fanden ſtatt, wenn die Ehre Gottes und die Noth des Menſchen dieſe Arbeiten erheiſchten. Hiebei ſind auch die talmundiſtiſchen Verbote angegeben, ſowie die Arbeiten und Verrichtungen, welche die heilige Schrift des alten und neuen Teſtaments erlaubt. Neben der Ruhe iſt die Heiligung des jüdiſchen Sabbats ein weiterer Gegenſtand dieſes zweiten Kapitels. Dieſe Heiligung hatte von den Juden zu geſchehen in der Regel a. durch Opfer, b. durch Anhörung des göttlichen Wortes, c. durch Gebet, und was der Verfaſſer über die Opfer, das Leſen und Anhören des Geſetzes in den Synagogen, über die Vorſchriften und Entſtehung des

1) Somit liegt die Figürlichkeit nicht blos in der Ruhe, ſondern auch in der Vollendung der Schöpfung und gehofften zweiten Schöpfung.

Gebetes, des gemeinſamen Gebetes vorgebracht hat, iſt ſehr ſchön und intereſſant.

III. Am umfaſſendſten iſt mit Recht das 3 Kapitel behandelt; es nimmt 200 Seiten in Anſpruch, während den 2 vorigen Kapiteln nur 45 Seiten gewidmet ſind und führt die Aufſchrift:

Der chriſtliche Sabbat, oder der Sonntag. Im Allgemeinen handelt nun dieſes Kapitel ganz folgerichtig von dem Uebergang des jüdiſchen Sabbats in den chriſtlichen oder von der Einſetzung des Sonntags v. S. 46 — 61. Dieſer Paſſus iſt einer der gründlichſten und ſchönſten des ganzen Buches. So lange Chriſtus ſelbſt auf Erden wandelte, hat er den jüdiſchen Sabbat gehalten. Der Sabbat der Juden ſollte dauren bis zum Tode Chriſti (Catechism. Rom. cpt. über den Sabbat), bis der neue Bund Gottes mit der ganzen Menſchheit in ſeinem Blute geſchloſſen und beſiegelt war und der Vater durch ſeine Auferweckung deſſen Genehmigung an ſie kund gethan. Alſo nicht durch eine beſondere Lehre oder Vorſchrift, ſondern durch ſeinen Tod, durch ſeine Ruhe im Grabe am Sabbat hat Chriſtus dieſen thatſächlich aufgehoben und durch ſeine Auferſtehung am folgenden Tage thatſächlich den Grund zum Sonntage gelegt — aber lehrend und förmlich haben den Sabbat abgeſchafft und den Sonntag dafür eingeſetzt, die Jünger Jeſu und ihre nächſten Nachfolger, durch die nunmehrige Bedeutung dieſes Tages und durch den hlg. Geiſt, der ſie leitete, darauf hingeführt. Dieſe ſeine Anſicht beweiſt nun der Hr. Verfaſſer aus einzelnen Stellen des N. T., und aus zahlreichen einſtimmigen Zeugniſſen der Väter und kirchlichen Verordnungen.

Digitized by Google

Trefflich weiſt auch der Verfaſſer nach, wie die Staats-gewalt, ſobald ſie eine chriſtliche geworden war, die Kirche in ihren Sonntags-Verordnungen unterſtützte, wie alle Richter, Einwohner der Städte und die Arbeiter aller Künſte am ehrwürdigen Sonntage ruhen ſollen; vgl. Codex Just. lib. III. Tit. 12 de feriis u. ſ. f.

Nach der Einſetzung des Sonntags wird ſofort die Bedeutung deſſelben ſehr ſchön und geiſtreich entwickelt. Nach ſeiner eigentlichen allgemeinen Bedeutung ſoll der Chriſt am Sonntag ruhen, hinblickend auf das Beiſpiel Chriſti nach vollbrachter Erlöſung; in dieſer Ruhe eine wohlthätige, weiſe göttliche Ordnung erkennend, die Verehrung Gottes und ſein Heil beſorgend, damit auch der Leib den Geiſt unterſtützend, zur Entſündigung, Heiligung und Beſeligung gelange und ſelbſt Theil daran bekomme, wie der hlg. Paulus ſchreibt: „Damit der Leib unſerer Niedrigkeit umgeſtaltet und gleichgeſtaltet werde dem Leibe ſeiner (Jeſu) Herrlichkeit.“

Dieſe Ruhe des Sonntags ſoll der Chriſt dann dem Herrn heiligen, wozu ihn die Ehre Gottes, das Heil der Menſchen, das Wohl der Geſellſchaft verpflichtet, was ſehr weitläufig und ſchön durchgeführt wird.

Die eigentliche beſondere Bedeutung giebt dem Sonntage die Auferſtehung Chriſti vom Grabe und die Wichtigkeit dieſer theilt ſich auch dem Sonntage mit, weßhalb er zu begreifen iſt als Feſttag der Welterlöſung und als Feſttag der Weltfreude.

Die figürliche Bedeutung des Sonntags liegt endlich darin, daß er ein Vorbild des ewigen Sabbats, ein Sinnbild und Andeutung jener Ruhe iſt, nach der wir

uns hienieden ſehnen und die uns in dem himmliſchen Jeruſalem zu Theil werden wird!

Im beſondern wird dann die Ruhe des Sonntags ganz analog mit den Regeln der jüdiſchen Sabbatsruhe ſehr umfaſſend behandelt. Hienach ſind verboten, alle knechtlichen Arbeiten, dann die gemiſchten, welche nach dem Verfaſſer zumeiſt vom Körper, aber mehr für den Geiſt; oder vom Geiſte, aber mehr für den Leib unternommen werden; oder bei denen ſich Geiſt und Körper in verſchmolzenem Intereſſe oder Vergnügen gemeinſam und mehr oder weniger gleichmäßig bethätigen (S. 108).

Das zweite Moment iſt dann im Sonntag wie im jüdiſchen Sabbat, das der Heiligung durch das Opfer des N. Bundes, durch Anhörung des göttlichen Wortes, durch Gebet und zwar im ordentlichen vormittäglichen und ordentlichen nachmittäglichen Pfarr-Gottesdienſt und in der noch übrigen Zeit durch Werke der Andacht und Liebe. Aber auch dieſe Werke darf der Chriſt unterlaſſen wegen Unmöglichkeit, zur Ehre Gottes und zu ſeinem und ſeiner Mitbrüder Wohl.

Dieſer letzte Theil ſcheint uns beſonders gelungen, und nicht leicht findet man in einem Werke über das hl. Meßopfer, über die Verpflichtung, ihm beizuwohnen, es darzubringen, über die Anhörung und Verkündigung des Wortes Gottes in Predigt und chriſtlicher Lehre, über die Verpflichtung zum pfarrlichen Gottesdienſte und zur Theilnahme am gemeinſamen Gebete, ſo viel Schönes, Gründliches und Erhebendes, ſo viele kirchliche Beſtimmungen und Zeugniſſe, wie hier zuſammengeſtellt. „Durch das Opfer, ſo ſchließt der Verfaſſer dieſe Parthie, hebt Gott die Scheidewand auf, welche die Sünde zwiſchen ihm

Digitized by Google

und uns errichtet und beide getrennt hatte. Durch das Opfermahl treten wir dann in die innigſte Lebensgemeinſchaft mit ihm; durch die Predigt redet er mit uns und durch das Gebet reden wir mit ihm. Durch das Opfermahl kommt er ſelbſt zu uns; durch die Predigt ſein Wort, durch das Gebet ſein Segen. Durch das Opfermahl ſpeißt er uns mit ſeinem Fleiſche; durch die Predigt lehrt er uns mit ſeinem Worte; durch das Gebet erquickt er uns mit ſeiner Gnade. Der Sonntagsgottesdienſt in der katholiſchen Kirche iſt der Feuerheerd, auf welchem die heilige Opferflamme zum Himmel leuchtet und ſich alles wahrhaft Chriſtliche, alles höhere göttliche Leben des Menſchen entzündet (S. 214.).

Wir glauben noch beſonders aufmerkſam machen zu müſſen auf die conſequente, ſchöne und vollſtändige Nachweiſung der Verpflichtungsgründe zur Theilnahme der katholiſchen Chriſten an dem ordentlichen vormittäglichen Pfarrgottesdienſte, wie wir ſie nie gefunden haben.

Neben dieſem Lobe wollen wir aber auch nicht verſchweigen, daß

1. in der Darſtellung und Diction einzelne ſchwerfällige, zum Theil nach dem allgemeinen Sprachgebrauch ſchwer verſtändliche Ausdrücke vorkommen: z. B. es beſchlägt = es betrifft (S. III.), beſchlagen = erhärten (S. 132.) überbinden = auftragen, zumuthen (S. 242) Feierung = Feier (S. 51. 57. 59. u. a. O.) Ebenſo zeigt ſich im Gebrauche der Particulae conjunctionis et enumerationis nicht die rechte Gewandtheit, und nicht minder iſt Manches nicht ohne Schwerfälligkeit beſchrieben, was leicht in Abſtracto hätte gegeben werden können.

2. Das zweite aber, was wir tadeln, beſteht darin:

Digitized by Google

daß dem Streben nach Deutlichkeit bei dem Parallelismus zwiſchen urſprünglichem, jüdiſchem und chriſtlichem Sabbat zu große Opfer gebracht, und manche unnöthige, darum langweilige Wiederholungen verurſacht wurden, wie im 2. und in mehreren Punkten des 3. Kapitels der Fall iſt.

3. Von größerem Belange und ein wirklicher Mangel des Buches ſcheint unſers Dafürhaltens zu ſein, daß der Verfaſſer die Feſte ganz — ſo darf man wohl ſagen — ignorirt hat.

Seite 29 wird jeder Sonntag ein „Oſtertag“ genannt und Grundſtock aller chriſtlichen Feſte; nun kann aber letzterer in ſeiner ganzen Kraft und Triebfähigkeit erſt verſtanden und recht beurtheilt werden aus den Aeſten, Zweigen, Blüthen, Früchten. Zum Wenigſten alſo hätte man eine kurze Würdigung der jüdiſchen und chriſtlichen Feſte nach Bedeutung und Entſtehung, nach Zuſammenhang und Verſchiedenheit mit dem Sabbat und Sonntag erwarten ſollen. Damit hätte das Werk wohl an Vollſtändigkeit und Abrundung gewonnen; die Materie an Gründlichkeit und innerem Reichthum zugenommen, der Reichthum der göttlichen Erziehungs- im A., der Gnaden- und Heilungsanſtalten im N. T. wäre herrlicher entfaltet, den verwandten Kirchengebeten wäre billige Rechnung getragen, über den Hauptgegenſtand mehr Licht verbreitet worden.

Pfarrer Spohn.

Digitized by Google

5.

Société littéraire de l'Université Catholique de Louvain

Choix de Memoires. T. V. Louvain, de l'imprimerie de Ickx et Geets, rue de Namur, no. 38. 1850. Preis 3 Fr.

An der katholiſchen Univerſität zu Löwen beſteht ſeit 1839 eine literariſche Societät aus Lehrern und zum Theil auch Studirenden von den verſchiedenen Facultäten, deren Hauptzweck Förderung wiſſenſchaftlicher Thätigkeit und literariſcher Unternehmungen iſt. Von Zeit zu Zeit werden Zuſammenkünfte oder Sitzungen gehalten, in denen je ein Mitglied über irgend einen wiſſenſchaftlichen Gegenſtand oder auch eine wichtige Perſönlichkeit einen Vortrag (Memoire genannt) hält, und je am Ende eines Studien-Jahres wird in einer beſonderen Sitzung von einem der Mitglieder ein überſichtlicher Bericht über ſolche Vorträge und überhaupt über die literariſchen Leiſtungen der Societät im abgelaufenen Jahre erſtattet. Solche Berichte werden dann in eigenen Jahrbüchern, welche die Societät unter obigem Titel herausgiebt, veröffentlicht, und in Verbindung damit zugleich der jedesmalige Perſonalbeſtand der Societät angegeben und eine Auswahl der eben berührten Vorträge mitgetheilt. Daher der Titel Choix de mémoires. Dieſe Veröffentlichungen ſcheinen in Deutſchland nicht ſo bekannt und verbreitet zu ſein, als ſie es verdienten, und Referent glaubte deßhalb von dem vorliegenden fünften Bande Anlaß nehmen zu ſollen, beſonders auf ſie aufmerkſam zu machen und zugleich durch einige Mittheilungen aus dieſem Bande den Beweis zu liefern, daß ſie wirklich auch bei uns größerer Beachtung werth wären.

Es enthält aber dieſer Band zunächſt zwei Jahresbe-

Digitized by Google

richte, einen über die Leiſtungen der Societät im Jahr 1847—1848 von Hrn. E. Solvyns, und einen zweiten über ihre Leiſtungen i. J. 1848—1849 von Hrn. L. Lanuoy. Dieſe Berichte deuten auf eine rege und eifrige wiſſenſchaftliche Thätigkeit der Societät hin, von deren Ergebniſſen jedoch hier nur beiſpielsweiſe Einiges berührt werden kann. Dem erſten Berichte zufolge trug in den Sitzungen vom 21ſten Nov. und 6ten Febr. des erſtgenannten Jahres Hr. F. Doyer eine hiſtoriſche Abhandlung vor über den Unterricht an den Univerſitäten des Mittelalters, die nicht uninterreſſant ſcheint. Der Bericht ſagt darüber: L'auteur de ce mémoire s'est proposé de faire connaître l'organisation scientifique des Universités depuis leur origine jusqu'à la fin du moyen-âge. Son travail est divisé en deux parties dont la prèmiere est consacrée à retracer la vie et les moeurs, les priviléges et les prérogatives tant de l'étudiant que du professeur dans les Universités de l'Europe chrétienne; la seconde partie roule sur les matières enseignées dans ces Universités, les livres adoptés et la méthode suivie alors dans les diverses branches d'enseignement. Die Abhandlung wurde veröffentlicht in der Revue de la Flandre; tom. III. année 1848., und auch abgeſondert herausgegeben (p. II.).

Eine andere Abhandlung von Hrn. G. Verzyl, Profeſſor am Seminar zu Rolduc und Ehrenmitglied der Societät, iſt apologetiſcher Art und verbreitet ſich sur la manière de prouver la nécessité de la révélation. Sie beſteht aus zwei Theilen, der erſte enthält ein Aperçu historique sur la controverse chrétienne, der zweite ein Examen critique des Apologistes modernes. Ueber dieſen zweiten Theil ſagt der Jahresbericht: M. Verzyl, rappelant les

phases de la controverse moderne, dont il a esquissé l'histoire dans la première partie, examine et discute avec soin la méthode suivie par les plus illustres apologistes de la religion; il montre que cette méthode, défectueuse et incomplète, faisait perdre du terrain aux défenseurs de la révélation et affaiblissait singulièrement des arguments d'ailleurs très-forts, quand ils occupent la place qui leur convient. Les apologistes, en n'attaquant pas de front l'hypothèse de leurs adversaires sur la religion naturelle connue indépendamment de la révélation, ou sur la spontanéité et l'indépendance originelle de la raison, semblaient accepter des principes dont ils étaient forcés plus tard de nier les conséquences (p. VII.).

Einiges Aufſehen machte eine Erörterung über den Verfaſſer des bekannten Buches von der Nachfolge Chriſti von Profeſſor Malou, dem Verfaſſer des ſchönen bereits auch in's Deutſche überſetzten Werkes: La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire, auf das die Quartalſchrift ſeiner Zeit aufmerkſam gemacht hat (Jahrg. 1847. S. 113 ff.). Die Erörterung enthielt zwar nur Bruchſtücke von critiſchen Unterſuchungen über den Verfaſſer jenes Buches, das ſie dem Thomas von Kempis zu vindiciren ſuchte, begründete aber dennoch in den Zuhörern die volle Ueberzeugung, daß nur Thomas der Verfaſſer ſein könne. Der Bericht ſagt am Schluſſe: Il n'a pu discuter non plus la cause de Gersen et celle de Gerson; mais les deux fragments, dont il a donné communication, renfermaient des preuves si positives et si convaincantes de son opinion, que tous les membres de la Société, présents à cette séance, n'ont pu s'empêcher de saluer immédiatement Thomas à Kempis comme l'indubitable auteur du livre de l'imitation. Dieſe

Digitized by Google

Unterſuchungen ſind abgedruckt im Bulletin de la Commission royale d'histoire de Belgique, tom. XIV., und auch abgeſondert herausgegeben unter dem Titel: Recherches historiques et critiques sur le veritable auteur du livre de l'Imitation de J.-C.; Examen de droits de Thomas à Kempis, de Gersen et de Gerson, avec une réponse aux derniers adversaires de Thomas a Kempis, MM. Napione, Cancellieri, de Gregory, Gence, Daunou, Onésime Leroy et Thomassy, suivi de documents inedits. Bruxelles, M. Hayez 1848. Seconde edit. revue et augmentée. Louvain, 1849.

Eine weitere Abhandlung von Profeſſor Perin macht ſich zur Aufgabe, die Urſache und den Charakter des Elendes nachzuweiſen, das in den induſtriellen Societäten unſerer Zeit an den Tag trete. Auch hier wurden nur Fragmente eines größeren nachher veröffentlichten Werkes unter dem Titel: Les Economistes, les Socialistes et le Christianisme, Paris 1849. mitgetheilt. Hr. Perin zeigt zuerſt, daß das Elend nicht etwa ein bloß vorgebliches, ſondern ein wirkliches und in Schrecken erregendem Zunehmen begriffenes ſei, ungeachtet einer vorausgegangenen dreißigjährigen Friedenszeit, und ſetzt dann auseinander, daß die Grundlage und der Charakter deſſelben von ganz anderer Art ſei, als in früheren Zeiten, wo ſich etwa ähnliche Erſcheinungen auch gezeigt haben. Das Mittel zur Abhülfe wird mit den wenigen Worten angegeben: Il faut donc pour porter remède aux maux des sociétés substituer au principe social sensualiste le principe social chrétien du renoncement (p. XIII.).

Mit einzelnen Perſonen beſchäftigten ſich zwei Mémoires von Profeſſor J. Thoniſſen, das eine mit Victor Hugo,

das andere mit Lord Byron. In Betreff des erſtern ſagt der Bericht unter Anderm: M. Thonissen examine successivement les titres littéraires de M. Hugo comme poëte lyrique et dramatique, comme philosophe et comme romancier, et partout il signale les conséquences funestes du système de la libre allure, partout il découvre un inconcevable oubli de la vérité historique, joint à une tendance systematique à l'avilissement de tout ce qui, dans l'ordre religieux ou politique, s'élève au-dessu de la foule (p. VI.). In Bezug auf das zweite heißt es: Après avoir recherché les causes de la vogue immense que les oeuvres du poëte anglais ont obtenue en France, l'auteur analyse le poëme le plus remarquable de Byron, le Pélerinage de Childe-Harold, et il y signale à côté de plus admirables beautés poétiques, l'absence complète de toute règle dans la composition, un matérialisme dégradant, un scepticisme absolu, le tout uni à un découragement affecté, à une misanthropie poussée au-delà de toutes les bornes de la justice et de la raison (p. X.).

Einen freundlichen Contraſt zu dieſen Schattengeſtalten bietet ein anderes ebenfalls auf eine einzelne Perſon ſich beziehendes Memoire von Profeſſor F. Nève, das im vorliegenden Bande S. 207—259 abgedruckt iſt. Es iſt eine Lobrede auf Pierre Simon Ballanche, einen der angeſehenſten franzöſiſchen Philoſophen und Schriftſteller der neueſten Zeit, der auch zu den Ehrenmitgliedern der literariſchen Societät gehörte. Der Raum geſtattet leider nicht, einzelne Züge aus dem Leben dieſes edlen Mannes, wie deren die treffliche Lobrede viele bietet, mitzutheilen, und wir müſſen uns, um nur überhaupt zu zeigen, um wen es ſich handle, auf das beſchränken, was der Bericht über

die Lobrede ſagt. Es heißt hier: Il (sc. M. Nève) vous y retraçait d'abord la carrière du grande écrivain de Lyon qui a obtenu un rang distingué parmis les maîtres de la prose poétique en France, mais qui est plus illustre encore par ses vues si élevées de philosohpie sociale et politique. Après cette esquisse biographique, M. Felix Nève vous a présenté succinctement quelques idées de Ballanche sur l'Orient, sur Rome et Alexandrie, sur les siècles du Christianisme, et il vous a dit de quels généreux pressentiments son âme était remplie touchant la régénération sociale du monde moderne. Puis, il a peint les qualités aimables qui ont rendu chère à tous la personne de Ballanche et qui rendront sa mémoire vénérée de tous: il a montré en lui le croyant, le chrétien sincère, entraînè à quelques illusions, il est vrai, par certaines tendances de son esprit spéculatif ou par de préjugés contemporains; mais, attaché de coeur à la foi de sa jeunesse, heureux d'une vie toujours pure, ayant confiance dans l'autorité de l'Eglise, et découvrant la réalisation de promesses de l'Evangile dans la société de l'avenir (p. XI sq.).

Es wäre aus dem Bericht über das Jahr 1847—1848 noch manches zu berühren, wie namentlich, außer mehreren Mémoires, noch die dem Andenken Chateaubriand's geweihten Worte, der zu gleicher Zeit, wie Ballanche, Ehrenmitglied der Societät geworden war (29. Oct. 1843); wir müſſen jedoch hier abbrechen, um aus dem folgenden Bericht über das Jahr 1848—1849 noch Einiges mittheilen zu können. In der erſten Sitzung hielt Hr. F. Doyer einen Vortrag über die ſcholaſtiſche Theologie als zweiten Theil ſeiner ſchon erwähnten Darſtellung des

Unterrichtes an den mittelalterlichen Univerſitäten. Er ſuchte zuerſt einen richtigen Begriff von der ſcholaſtiſchen Theologie zu geben, dann ihre bedeutendſten Träger, wie Anſelm, Thomas, Scotus ꝛc. zu charakteriſiren, auch das Verhältniß der myſtiſchen Theologie zur ſcholaſtiſchen in's Licht zu ſetzen, und endlich die Vorwürfe zu beſeitigen, welche man gegen die Form dieſer Theologie zu richten pflegt. Später trug Hr. J. B. Laforet in vier Sitzungen ein ziemlich umfangreiches Mémoire vor unter dem Titel: Orphée ou de la théologie mystique de la Grèce primitive. Es iſt im vorliegenden Bande S. 1 — 83 abgedruckt. Seine Aufgabe beſtimmt ſich Hr. Laforet mit den Worten: Pour embrasser, dans son ensemble et avec clarté, le sujet que nous allons traiter, nous le diviserons en deux parties: dans la première, nous prouverons l'existence personelle d'Orphée et l'existence réelle d'une poésie Orphique, avant la création de l'épisme homérique; nous assignerons à cette poésie son veritable berceau; nous dirons quels furent les poëtes qui la représentèrent, et nous ferons connaître les différentes causes de l'obscurité qui règne aujourd'hui sur le hiératisme orphique, en suivant son cours, à travers les âges, depuis le XIIIe siècle avant l'ère chrétienne, époque de sa naissance, jusqu' aux apologistes chrétiens et jusqu'à la fusion de l'hellénisme et de l'orientalisme, qui eut lieu sous les auspices de l'école d'Alexandrie personnifiée dans Plotin, Porphyre, Jamblique, Hiéroclès et Proclus. Dans la seconde partie, nous donnerons un aperçu succinct des vérités qui faisaient le fond de mystères des peuples anciens, parce que la doctrine d'Orphée et inseparable de ces mystères, et nous finirons par dire en quoi consistait cette doctrine,

Digitized by Google

en faisant connaître la nature de son ésotérisme, les principes et la forme de sa symbolique religieuse (p. 5 sq.). Man ſieht ſchon hieraus, daß der Hr. Verf. ſowohl die Wichtigkeit als auch die Schwierigkeit ſeiner Aufgabe kannte. Die Art und Weiſe aber, wie er ſie löste, in ſchöner klarer Darſtellung, mit ausgebreiteter Kenntniß und Benützung der Werke des claſſiſchen Alterthums und der neuern einſchlägigen Literatur, kann nur als eine gelungene bezeichnet werden.

Ein weiteres Memoire trug Prof. N. J. Laforet vor: De la religion naturelle considérée dans ses rapports avec l'esprit humain, welches in die Revue catholique, tom. III. (Louvain, nouv. série) aufgenommen wurde. In welcher Richtung und welchem Geiſte daſſelbe gehalten ſei, erſieht man ſchon aus einer Stelle des Berichtes, wo es heißt: Il croit avec S. Augustin que la loi naturell, étant nécessaire, immuable et absolue, n'est et ne peut être que Dieu lui-même gouvernant la volonté créée; c'est Dieu toujours intimement présent à l'esprit humain, et il n'y a entre Dieu et l'intelligence aucune idée intermédiaire (p. XXIII.). Der Schluß der Abhandlung, den der Bericht wörtlich aufnimmt, lautet: Ainsi donc intuition d'une part, et de l'autre réflexion provoquée par l'enseignement et exercée à l'aide de la parole, tel est, selon nous, l'organisme de la connaissance humaine. L'homme, privé de l'enseignement et dépourvu de l'instrument du langage, ne peut avoir aucune connaissance veritable des idées de l'ordre morale et religieux; il n'ira point au-delà de la première intuition, qui, aussi longtemps qu'elle est seule, n'engendre qu'un pressentiment vague et confus qui s'ignore soi-même (p. XXV sq.).

Digitized by Google

In den Sitzungen vom 18. Februar, 18. März und 13. Mai trug Hr. Em. de Becker eine hiſtoriſche Arbeit vor unter dem Titel: Les deux révolutions de la Belgique, son état intérieure actuel. Sie iſt im vorliegenden Bande S. 131—206 abgedruckt, und behandelt zunächſt die beiden Erhebungen in den Jahren 1788 und 1830. Die erſtere war gegen Kaiſer Joſeph II. und ſeine gewaltſamen Reformen gerichtet und hatte die Vertreibung der Oeſterreicher aus Belgien und die Proklamation der nationalen Unabhängigkeit zur Folge, jedoch in ihrem Geleite keine glückliche Zeit für das Land. Bei der zweiten handelte es ſich um Abwerfung des holländiſchen Joches, unter welches Belgien durch den Wiener Congreß zur Sicherung des europäiſchen Staatengleichgewichtes gebeugt worden war, und ſie endete mit der politiſchen Freiheit und Unabhängigkeit, deren ſich Belgien bis auf dieſen Tag erfreut. Dieſe Erhebungen ſo wie der jetzige Unabhängigkeitszuſtand Belgiens werden mit ungemeiner Lebendigkeit, Geiſtesfriſche und Vaterlandsliebe beſchrieben, und der Hr. Verf. ſagt am Ende: J'ai cherché à analyser consciencieusement les causes veritables de l'état heureux dont jouit la Belgique. Nous avons vu que notre patrie avait trouvé en 1788 et en 1830 des motifs de révolte dans sa dépendance et son asservissement. Aujourd'hui, indépendante et libre, dotée d'un regime dont elle a montré la perfection à l'Europe et au monde, retenue dans la voie de la vérité par la vivacité de ses sentiments religieux, elle peut rester sans crainte spectatrice des convulsions des autres peuples; elle n'a à redouter ni révolution sociale, ni révolution politique (p. 205).

Am 18. März hielt Prof. Nève einen Vortrag de

l'origine de la tradition indienne du déluge, der in den Annales de philosophie chrétienne 1849 abgedruckt und auch abgeſondert veröffentlicht worden iſt. Er wird nachher beſonders beſprochen werden.

Ein für claſſiſche Philologie wichtiges Memoire wurde am 1ſten Juli von Hrn. L. Lannoy vorgetragen unter dem Titel: Essay sur les Atellanes et sur quelques productions du théâtre populaire dans l'ancienne Rom; es iſt im vorliegenden Bande S. 85—130 abgedruckt, kann aber hier ungeachtet ſeines interreſſanten Inhaltes blos noch erwähnt werden.

Dieſe verhältnißmäßig wenigen Mittheilungen dürften genügen, um von der wiſſenſchaftlichen Rührigkeit und Strebſamkeit der literariſchen Societät zu Löwen und ſofort auch der dortigen Univerſität ſelbſt eine ungefähre Vorſtellung zu geben. Die junge Anſtalt zeigt in der That friſche jugendliche Kraft und begeiſterte Thätigkeit für die Löſung ihrer hohen Aufgabe und erweiſt ſich würdig der ihr namentlich auch vom heiligen Vater gewordenen Zuneigung und Begünſtigung. Wir erinnern in letzterer Hinſicht zum Schluſſe nur noch an die ihr verliehenen Indulgenzen, welche wir im Annuaire de l'Université catholique de Louvain, 1845 mit den Worten angeführt finden: Sa sainteté Grégoire XVI. a daigné accorder, le 18. Septembre 1838, a l'Université catholique de Louvain les Indulgences plénières qui suivent:

1° Le 4 Novembre et le 2 Février, pour les Bienfaiteurs, les Professeurs, les Elèves et les Fonctionaires de l'Université, qui, après s'être confessés et après avoir communié, visiteront leur église paroissiale ou une de chapelles de l'Université, et y prieront selon l'intention de Sa Sainteté.

Digitized by Google

2⁰ Les jours de la Toussaint, de la Conception de la très-sainte Vierge et de la Nativité de Notre-Seigneur, les Dimanches de Quinquagésime et de Pentecôte, et le Dimanche pendant l'octave des apôtres SS. Pierre et Paul, pour les Professeurs et les Elèves, qui après s'être confessés et après avoir communié, visiteront une de chapelles de l'Université et y prieront selon l'intention de Sa Sainteté (p. VII.). Welte.

6

De l'origine de la tradition indienne du déluge. Par Félix Nève, Professeur de littérature orientale à la Faculté de Lettres de l'Université de Louvain. (Extrait der N[os] d'avril et de mai 1849 des annales de Philosophie chrêtienne.) Paris, chez Benjamin Duprat, Libraire de la Societé Asiatique, Rue du Cloître-Saint-Benoit, Nro. 7.

Dieſe nicht gerade umfaſſende, aber ſehr gehaltreiche Abhandlung, wurde, wie in der vorigen Anzeige bemerkt worden, in einer Sitzung der literariſchen Societät zu Löwen vorgetragen. So viel auch ſchon über die noachiſche Fluth, wie ſie die Geneſis berichtet, über ihre Beſchaffenheit, Geſchichtlichkeit oder Geſchichtswidrigkeit ꝛc. verhandelt worden iſt, ſo wird hier dieſer Gegenſtand doch auf eine neue und ſehr inſtructive Weiſe behandelt. Zuerſt zeigt Hr. N. nur kurz, daß die vielen Sündfluthſagen bei verſchiedenen Völkern ungeachtet ihrer bedeutenden Differenzen doch durch ihr Gemeinſames und Uebereinſtimmendes die Allgemeinheit dieſer Fluth beweiſen, und dann daß namentlich die dießfallſige Tadition bei den Indiern am

Digitized by Google

meiſten mit dem moſaiſchen Bericht in der Geneſis übereinſtimme, doch hat er nicht die Abſicht, dieſes ſpecieller nachzuweiſen, ſondern ſetzt die dießfallſigen Erörterungen von Stollberg, Klaproth u. A. wenigſtens ihrem Ergebniſſe nach bei ſeinen Leſern als bekannt voraus, und ſtellt ſich die Aufgabe, zunächſt die Beſchaffenheit der indiſchen Tradition über die große Fluth und ihre Verſchiedenheit in den alten einheimiſchen Documenten darzuthun, ſodann zu zeigen, daß dieſelbe nicht wirklich indiſchen Urſprunges ſei und endlich den wahren Urſprung derſelben nachzuweiſen.

Der erſte §. unter der Aufſchrift: Examen des ouvrages sanscrists contenant le récit du déluge: l'épisode du Mahâbhârata; les Pourânas, le Bhâgavata, le Matsya, le Padma. — Analyse de la création du déluge, d'après le Bhâgavata (p. 8.), ſucht zu zeigen, daß die indiſche Sündfluthſage in ihrer älteſten und reinſten Geſtalt in der „Fiſch-Epiſode" im Mahabharata, der zweiten großen Epopöe der indiſchen Literatur, ſich vorfinde. In dem ſpäteren Bhagavata Purana ſei zwar die Geſchichte vom Fiſche wieder aufgenommen, aber überarbeitet, mit vielen Erweiterungen und Entſtellungen nach dem Vorſtellungskreiſe ſpäterer religiöſer Secten, und unter die Metamorphoſen oder Incarnationen des Wiſchnu eingereiht. Aber auch ſchon in dieſer entſtellten Geſtalt habe ſie im Abendland viel Aufſehen gemacht und namentlich für die Bibelexegeſe von großer Wichtigkeit geſchienen. Hr. N. bemerkt dießfalls: On n'a connu fort longtems le recit indien du déluge que par la version que Williams Jones en a donnée dons les recherches asiatiques, d'après le Bhâgavata Pourana. Malgré l'imperfection d'un travail qui semble avoir été exécuté d'après une

traduction persane, cette communication a excité puissamment l'intérêt des savans. Elle a été mise en oeuvre dans une foule d'ouvrages historiques, et elle a été comptée parmi les matériaux les plus précieux que l'exégèse pût employer à la défense des traditions de la Bible. Mais la version du déluge indien, que l'on devait au fondateur des études indiennes a acquis un nouveaux genre d'intérêt aux yeux de la critique, quand on a publié, beaucoup plus tard, la version du même fait d'après le Mahâbhârata. Une simple comparaison des deux versions suffisait pour faire reconnaître que celle du Bhâgavata est bien moins ancienne que la precedente. Sans parler d'autres circonstances, — on découvrait à l'instant l'age postérieur du récit du Bhâgavata, puisque Vischnou, qui est célébré sou le nom de Bhâgavat, y est substitué dans l'action à Brahma, qui est seul nommé par les auteurs de l'épopée. Il devenait, dès-lors, évident que la version publiée par Jones appartient à une période moderne de la littérature sanscrite, celle où le Vischnouïsme a absorbé la meilleure partie de l'activité intellectuelle de la nation (p. 10 sq.). Sodann im Padma Purana finde ſich dieſelbe Erzählung wieder, aber abgekürzt und ſo daß ſie mit einiger Hinneigung zur entſprechenden Erzählung im Mahabarata nach Form und Inhalt nur wie ein Summarium der vorigen im Bagavata Purana erſcheine und namentlich die Incarnation des Wiſchnu in einem Fiſche zur Rettung der Welt als Hauptidee hervortreten laſſe, jedoch andererſeits den Manu ſein Schiff auf höheren Befehl ſelbſt bauen laſſe und ſo ziemlich wie die Erzählung im Mahabarata anfange und wie jene im Bagavata ende. So erſcheine die fragliche Erzählung

Digitized by Google

in den Puranas mehr und mehr alterirt, und wie das Mahabarata hier die Quelle für das Bagavata Purana ſei, ſo dieſes wiederum für die nachherigen Documente, in denen ſie uns wieder begegne.

Im zweiten §. zeigt Hr. N., auf die Unterſuchungen des berühmten Orientaliſten Burnouf ſich ſtützend, daß die indiſche Sündfluthſage nicht indiſchen Urſprungs ſei, und weiſt zu dieſem Behufe nach, daß ſich zunächſt in den Vedas keine Spur von derſelben finde, ſodann daß ſie in dem ſonſtigen indiſchen Mythenkreiſe als etwas Fremdartiges erſcheine und namentlich mit der indiſchen Theorie von den periodiſchen Kataklysmen unverträglich ſei, wie dieß ſelbſt ein brahmaniſcher Erklärer des Bagavata behaupte, daß aber gerade dieſe Theorie bei den Indiern in ein weit höheres Alter hinaufreiche als die Sündfluthſage, daß endlich jene Züge, welche mit der indiſchen Mythologie im Einklange ſtehen, ſpätere Zuthat ſeien, um die fremde Aneignung den einheimiſchen Producten zu aſſimiliren. Das Ergebniß dieſer Unterſuchung wird mit den Worten reaſſumirt: Il résulte des recherches que nous venons d'analyser, que la même solution se présente à la critique, sous quelque face qu'elle veuille envisager l'origine de la tradition: devient-il manifeste que la tradition du déluge de Vaivasvata ne se rapporte ni au système des cataclysmes cosmiques ni au souvenir de l'inondation du Kachemire, en un mot, à rien de ce qui nous est connu dans l'Inde, il faut bien admettre que l'idée du déluge de Vaivasvata est primitivement étrangère à l'Inde. Cette conclusion ne ressort pas seulement d'une étude attentive des moindres circonstances qu'il était indispensable de mettre en rapport avec les faits et l'esprit de

la mythologie indienne: elle est fournie à la science moderne par le témoignage de Çridhara, que M. Burnouf est en droit d'appeler un témoignage complêtement désintéressé. Comment serait-il permis de défendre encore l'origine purement indienne du déluge, maintenant que nous voyons un commentateur aussi orthodoxe que Çridhara, consacrer son savoir, sa dialectique et même sa foi, à distinguer nettement la théorie des cataclysmes d'avec la tradition du merveilleux déluge de Satyavrata? (p. 28 sq.).

Im dritten §. widerlegt Hr. N. zuerſt die Behauptung eines ausſchließlich indiſchen Urſprungs der indiſchen Sündfluthſage, was nach dem Vorausgegangenen nicht mehr ſchwer halten konnte, zieht dann die weſtaſiatiſche Sündfluthſage, wie ſie namentlich bei den Chaldäern ſich geſtaltet hatte, in Betracht, und findet es nicht unmöglich, daß dieſelbe von Meſopotamien nach Perſien und Indien verpflanzt worden ſei, weit wahrſcheinlicher jedoch, daß ſie von den Hebräern, wo ſie am getreueſten aufbewahrt wurde, etwa durch Vermittlung der Chaldäer und Babylonier, zu einer Zeit, die ſich nicht mehr beſtimmen laſſe, nach Indien gekommen ſei. Endlich wird noch gezeigt, daß dem moſaiſchen Bericht in der Geneſis vor allen andern gleichartigen Berichten die Priorität und Authenticität zukomme, und zum Schluſſe noch auf die Wichtigkeit der indiſchen Sündfluthſage zur Beleuchtung des dießfalſigen pentateuchiſchen Berichtes hingewieſen mit den Worten: Il est clair, en égard à la portée des curieuses investigations que nous venons de passer en revue tour à tour, qu'une étude détaillée et consciencieuse de la tradition indienne du déluge tend a mettre en lumière la veritable tradition qui est rapportée dans le Pentateuque avec tant de simplicité, de précision et de grandeur. Welte.

Literariſcher Anzeiger
Nr. 2.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'ſchen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, ſo wie alle Erſcheinungen der neueſten Literatur.

Gebetbuch für die Jugend.

Im Verlage der Unterzeichneten iſt ſo eben erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Der Gottesdienſt der katholiſchen Schuljugend.

Wechſelgebete und Geſänge

bei der heil. Meſſe,

nebſt Beicht- und den üblichen Communion-Gebeten.

Nach dem Kirchenjahr geordnet und herausgegeben

von einem Schul- und Kinderfreunde.

Vierte verbeſſerte und vermehrte Auflage.

Mit Genehmigung der geiſtlichen Oberbehörde.

239 Seiten. 18. Velinpapier. Preis, dauerhaft gebunden, 6 Sgr.

„Der Verfaſſer dieſes Büchleins nennt daſſelbe in Beſcheidenheit „„einen Verſuch, dem Kindergottesdienſte die Frucht abzugewinnen, die er bringen kann und ſoll““ — wir aber können nach genaueſter Durchſicht nicht umhin, in demſelben einen Verſuch zu erkennen, der in hohem Grade gelungen iſt. Unter allen bisher erſchienenen Gebetbüchlein für die Jugend iſt das vorliegende bei Weitem das beſte“, ſagt der „Nathanael“ (II. Jahrg., 7. Heft) u. A. von demſelben, und im „Eifeler Schulfreunde“ (1847, 1. Quartal) ſchließt eine längere günſtige Beurtheilung: „Wir können nur wünſchen, daß dieſes Schriftchen, welches ſich zu ſeinem Zwecke vorzüglich eignet, eine allgemeine Aufnahme bei dem Gottesdienſte unſerer Schuljugend finde.“ Die „Zeitſchrift für Philoſophie und kathol. Theologie“ (Bonn, IX. Jahrg., 1. Heft) nennt das Büchlein „nicht bloß das reichhaltigſte, ſondern auch das zweckmäßigſte. Denn außerdem, daß es für alle jene Fälle, in welchen für Kinder privativ Gottesdienſt gehalten zu werden pflegt, Andachtsübungen (Gebete und Geſänge) enthält, und auch dieſe Andachtsübungen nach Inhalt und Form durchgängig ganz den Bedürfniſſen und dem

Digitized by Google

Faſſungsvermögen des jugendlichen Alters angemeſſen.“

Die äußere Ausſtattung iſt elegant und zweckmäßig und der Preis ſo billig geſtellt, daß dadurch die allgemeinſte Einführung in Schulen ꝛc. weſentlich begünſtigt wird.

M. Du Mont=Schauberg'ſche Buchh.
in Köln.

Katholiſches Andachtsbuch.

So eben erſchien in zweiter Auflage:

Stunden der häuslichen Andacht

für katholiſche Familien. Von einem Landgeiſtlichen. Mit hoher Druckgenehmigung des Wiener Fürſt=Erzbiſchöſſl. Conſiſtorium, des Erzbiſchöſſl. Ordinariats zu Freiburg u. des Kathol. geiſtl. Conſiſtor. im Kgr. Sachſen. Zwei Bände. Mit e. Stahlſtiche des heil. Abendmahls nach Leonardo da Vinci. Zweite Ausg. Stuttgart, bei Metzler gr. 8. geh. 1 fl. 45 kr. 1 Thlr.

Dieſes Buch iſt keine Nachahmung der „Aarauer Stunden der Andacht,“ vielmehr blos für Solche beſtimmt, welchen das geoffenbarte Chriſtenthum höher ſteht, als Alles Andere, und ſoll zur häuslichen Andacht dienen in Häuſern, wo noch die ſchöne Sitte beſteht, daß die Hausgenoſſen an Sonn= und Feſttagen in einer Abendſtunde ſich verſammeln und aus einem Erbauungsbuche vorgeleſen wird. Ferner für ſolche, die wegen Krankheit den Gottesdienſt nicht beſuchen können. Das Buch folgt den kirchl. Feſtzeiten genau, erklärt die wichtigſten an denſelben vorkommenden Handlungen unſerer Gottesverehrung und wendet ſie auf die Erbauung des Leſers an. Für jeden Sonn= u. Feſttag iſt wenigſtens Eine Betrachtung aufgenommen. — Vorräthig in allen Buchhandlungen Deutſchlands und des Auslands.

So eben iſt erſchienen der ſiebente Band von

Hungari's Muſter=Predigten

der katholiſchen Kanzel=Beredſamkeit.

Zweite Auflage.

Die erſchienenen erſten ſechs Bände enthalten die Predigten auf die **Feſte des Herrn**, und koſten Rthlr. 7 oder fl. 12. Mit dem eben ausgegebenen ſiebenten Bande beginnt eine neue Abtheilung in vier Bänden, die Predigten auf die **Feſte der allerſeligſten Jungfrau Maria** enthaltend.

Digitized by Google

Die unterzeichnete Handlung nimmt fortwährend Beſtellungen auf dieſes ausgezeichnete Werk an, unter den ungemein billigen Subſcriptionsbedingungen.

In unſerm Verlage erſchien ſo eben und iſt auch durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Veilchen-Samen.

Neue Lieder für Kinder

von

Heinrich Bone.

Dritte Auflage.

12. Eleg. cart. Preis 6 Sgr.

Bei Abnahme von Partieen mit Frei-Exemplaren.

Von dieſer trefflich gewählten Gedichtſammlung für das zarte Jugendalter wurden die erſten beiden Auflagen in kurzer Zeit verkauft. Die gegenwärtige, in welcher das Büchlein hübſch und dauerhaft gebunden und dennoch zu ermäßigtem Preiſe ausgegeben wird, dürfte nicht minder ein anſprechendes Geſchenk für die Kinderwelt ſein.

M. Du Mont-Schauberg'ſche Buchh.
in Köln.

Katholiſche Moraltheologie.

Von

Ferdinand Probſt,
Prieſter.

Zwei Bände.

105½ Bog. gr. 8. Preis Rthlr. 6. 8 Ngr. — fl. 10. 24 kr.

Die Moraltheologie von F. Probſt liegt nun vollſtändig vor. Wer nur die Inhaltsangabe durchlieſt, wird finden, daß ſie ſich von den neueren Moralwerken weſentlich unterſcheidet; dieſer Unterſchied liegt aber einerſeits darin, daß der Verfaſſer ſich enge an die alten Moraltheologien angeſchloſſen hat und das Material derſelben, jene Punkte, die offenbar in das Kirchenrecht, die Liturgik und Paſtoral gehören, ausgenommen, vollſtändig aufgenommen hat. Damit iſt die Probſt'ſche Moral nicht nur ein Handbuch für Studirende, ſondern auch ein unentbehrliches Hülfsbuch für Pfarrer geworden. Andererſeits iſt aber der Verfaſſer über die alte Moraltheologie dadurch hinausgegangen, daß er, wie er in der Vorrede ſagt, die Wirkſamkeit des Ethos, wie es

Digitized by Google

in der Kirche liegt, auf alle, auch die profanſten ſittlichen Gebiete nachgewieſen hat. Das Buch beſchäftigt ſich nach dieſer Seite mit den ſocialen Fragen auf eine ſo gründliche und umfaſſende Weiſe, daß die jetzige katholiſche Literatur ihm kein zweites an die Seite ſtellen kann.

Verlag der **H. Laupp'ſchen Buchhandlung** in **Tübingen.**

In unserm Verlage ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Synopsis evangelica,

ex quatuor evangeliis ordine chronologico concinnavit, praetexto brevi commentario illustravit, ad antiquos testes apposito apparatu critico recensuit

Const. Tischendorf.

Lexicon-8. Geh. 1 Thlr. 20 Ngr.

„Diese evangelische Synopse verfolgt die Aufgabe ein chronologisches, folgerichtiges Ganze aus den vier Evangelien zu gewinnen. Sie schliesst sich somit den Forschungen über das Leben Jesu an, und steht auf dem Standpunkte einer Apologie der Evangelien. Die selbstständige Textrecension nebst kritischem Apparate soll wesentlich zur Bestimmung und Würdigung des Verhältnisses der drei sogenannten Synoptiker beitragen. Der specielle Zweck einer synoptischen Behandlung dieser letztern ist durch Einreihung des Johannes keineswegs behindert."

Leipzig, im April 1851.

Avenarius & Mendelssohn.

In unſerm Verlage iſt ſo eben erſchienen:

PRECES QUOTIDIANAE.

IN USUM

CLERICORUM ET SACERDOTUM.

EORUM PRAESERTIM,

QUI IN SEMINARIIS AUT IN ALIA EJUSMODI CONGREGATIONE DEGUNT.

COLLEGIT AC COMPOSUIT

ANDREAS GAU.

SS. THEOLOGIAE DOCTOR ET ECCLESIAE COLLEGIATAE AQUISGRANENSIS CANONICUS.

EDITIO ALTERA AUCTIOR ET EMENDATIOR.

306 Seiten kl. 8. Preis 20 Sgr.

Vorſtehendes Gebetbuch, zunächſt auf das Bedürfniß der Clerical-Seminarien und ähnlicher Anſtalten, zugleich aber für

Digitized by Google

den Privat-Gebrauch der Geiſtlichen und der Candidaten der Theologie berechnet, hat ſchon in der erſten Auflage vielſeitig Beifall und Anerkennung gefunden, wie es denn auch bereits in mehreren geiſtlichen Anſtalten eingeführt worden iſt. Bei der Bearbeitung dieſer neuen Auflage iſt es das Beſtreben des Verfaſſers geweſen, dem Buche eine Einrichtung zu geben, die es zur Einführung in derartigen Anſtalten noch geeigneter macht. Eine durchgreifende Verbeſſerung und Umgeſtaltung haben die Morgen- und Abendgebete erfahren, und iſt dem Buche Manches hinzugefügt worden, was für den ausgeſprochenen Zweck dienlich erſchien. Unter Anderm iſt eine genaue Beſchreibung des Meß-Ritus und eine kurze Erklärung der Haupt-Rubriken hinzugekommen, worin das zu wiſſen Nöthige ziemlich vollſtändig enthalten iſt. Wir vertrauen darauf, daß dieſe neue Auflage ſich eines vermehrten Beifalls zu erfreuen haben werde. Die Approbation des hochwürdigſten erzbiſchöflichen General-Vicariats zu Köln iſt derſelben ſofort zu Theil geworden.

M. Du Mont-Schauberg'ſche Buchh.
in Köln.

Tübingen. So eben verließ bei uns die Preſſe und iſt in allen Buchhandlungen zu haben:

Geſchichte
der
europäiſchen Revolutionen
ſeit der Reformation.

Von

Dr. Joſeph Fehr.

Zwei Bände.

Zweiter Band.

Dieſer zweite und letzte Band 37 Bogen gr. 8. broch. Preis Rthlr. 2. 8 Ngr. fl. 2. 36 kr. enthält die Geſchichte Frankreichs im Revolutionszeitalter bis zum Jahre 1848.

Als Vorzug des erſten Bandes wurde in verſchiedenen Recenſionen, namentlich in der Wiener-Zeitſchrift für die kath. Theologie, der Wiener-Kirchenzeitung, der Neuen Sion und A., beſonders hervorgehoben, die ſpecifiſch chriſtliche Geſchichtsauffaſſung des Verfaſſers, ſeine klare Darſtellungsweiſe, ſein tiefer Blick in die Geneſis der Revolutionen überhaupt und die der neueſten Zeit insbeſondere, die Natürlichkeit, Offenheit und Ungezwungenheit ſeiner Schreibart. Wir zweifeln nicht, daß auch der zweite Band mit demſelben Beifall aufgenommen werden wird, da derſelbe auch unſere deutſchen Verhältniſſe beſonders

Digitized by Google

berückſichtigt und bei aller Entſchiedenheit einer klaren Beurtheilung unterzieht.

Das nun vollſtändige Werk koſtet fl. 6. 24 kr. Rthlr. 3. 26 Ngr.

Kürzlich iſt im gleichen Verlage erſchienen:

Ausgewählter Nachlaß

von

Joſeph Halder.

Mit Halder's Portrait.

38 Bog. gr. 8. broch. fl. 3. 48 kr. Rthlr. 2. 8 Ngr.

Dieſer Nachlaß des beliebten homiletiſchen Schriftſtellers enthält eine Reihe ausgeſuchter Predigten, Gelegenheitsreden und verſchiedene wiſſenſchaftliche Aufſätze theologiſchen Inhalts. Ein Nekrolog des Verewigten iſt dieſen vorangeſtellt und ſo hoffen wir den zahlreichen Freunden und Abnehmern der frühern Predigtwerke, die größtentheils in neuer Auflage vorliegen, mit dieſem ausgewählten Nachlaſſe eine willkommene Erſcheinung zu bieten.

Die barmherzige Schweſter.

Eine Erzählung

von **Albert Werfer.**

16 Bogen. 8. Elegant broch. fl. — 54 kr. Rthlr. — 18 Ng.

H. Laupp'ſche Buchhandlung.

Empfehlenswerthes Andachtsbuch für die hl. Faſtenzeit.

Alexius Mazinelli's

heilige Charwoche,

wie ſie in der

kathol. Kirche gefeiert wird.

Sammt der Erklärung der von ihr angeordneten Ceremonien und verſchiedenen Andachtsübungen.

Neu bearbeitet.

Dritte Auflage. Mit 1 Stahlſtiche und 14 Abbildungen des heiligen Kreuzweges.

Duodezformat. Maſchinenpapier 45 kr. C. M. oder 54 kr. R. W.

Innsbruck: Verlag der Wagner'ſchen Buchhandlung.

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. v. Kuhn, D. Hefele, D. Welte,

D. Bukrigl und D. Aberle,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Dreiunddreißigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1851.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Digitized by Google

Druck von H. Laupp.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber den Aequiprobabilismus.

Je mehr man in Deutſchland anfängt zu der frühern poſitiven Darſtellungsweiſe der Moral wieder zurückzukehren, um ſo mehr drängt ſich auch das Bedürfniß auf, ſich über Fragen, welche die ältern Moraltheologen ungelöst gelaſſen, zu verſtändigen und neue Löſungen derſelben zu verſuchen. Unter dieſen Fragen iſt ohne Zweifel die wichtigſte die über Anwendung der Probabilität im Falle des zweifelhaften Gewiſſens. Es iſt bekannt, wie heftig noch im vorigen Jahrhundert die Schulen, welche dieſe Frage verſchieden beantworteten, ſich gegenſeitig befehdeten und uneingedenk der Befehle und Warnungen der Päbſte [1])

1) So befiehlt Innocenz IX. in einem Decret vom 4. März 1679, mit Rückſicht auf die Streitigkeiten der Moraliſten: ut ab injuriosis contentionibus doctores seu scholastici aut alii quicumque in posterum se abstineant, ut paci et charitati consulatur, idem sanctissimus in virtute sanctae obedientiae eis praecipit, ut tam in libris imprimendis

Digitized by Google

verketzerten. Man mag wohl zugeben, daß bei dieſen Streitigkeiten auch andere als wiſſenſchaftliche Intereſſen mitwirkten, daß namentlich Rivalitäten der großen Orden und Univerſitäten untereinander mit in's Spiel kamen, allein damit iſt der eigentliche Erklärungsgrund für die Lebhaftigkeit der gegenſeitigen Verhandlungen noch nicht gefunden; dieſer liegt vielmehr in der hohen Bedeutung der Frage ſelbſt, da die verſchiedene Beantwortung derſelben, auch die verſchiedene Löſung einer Reihe von moraliſchen Problemen nach ſich zieht. Iſt es dem vorigen Jahrhundert nicht gelungen, die ſchroff ausgeprägten Gegenſätze zur Einheit zu vermitteln, ſo dürfte in dieſer Beziehung die Gegenwart in einer günſtigern Lage ſich befinden. Denn abgeſehen davon, daß jene der Wiſſenſchaft ſelbſt fremden Einflüſſe, die noch im vorigen Jahrhundert den Streit der Meinungen vergifteten, zugleich mit den Verhältniſſen, aus welchen ſie hervorgegangen, wenn nicht ganz verſchwunden, doch in hohem Grade abgeſchwächt ſind, ſo iſt durch die Entſcheidungen, welche die höchſte kirchliche Auctorität über

ac manuscriptis, quam in thesibus, disputationibus ac praedicationibus caveant ab omni censura et nota nec non a quibuscumque conviciis contra eas propositiones, quae adhuc inter catholicos hinc et inde controvertuntur, donec a sancta sede recognitae sint, et super iisdem propositionibus judicium proferatur. Wie wenig dieſer Befehl Beachtung gefunden, geht aus der Klage hervor, welche Benedict XIV. in ſeiner Conſtitution vom 9. Juli 1753 erhebt: utinam in aspectum lucemque hominum libri hujusmodi in hac temporum licentia et pravitate non efferrentur, in quibus dissidentes auctores mutuis se jurgiis conviciisque proscindunt aliorum opiniones nondum ab ecclesia damnatas perstringunt, adversariorum eorumque scholas aut coetus sugillant, et pro ridiculis ducunt, magno equidem bonorum scandalo, haereticorum vero contemptu, qui digladiantibus inter se catholicis seque mutuo dilacerantibus, plane triumphant.

Digitized by Google

die Schriften des hl. Alphons Liguori theils bei ſeiner Canoniſation, theils bei andern Gelegenheiten gegeben hat, die Löſung der Frage weſentlich erleichtert. Liguori hat ſich nämlich in ſeinen Moralwerken auf den Standpunkt des ſogenannten Aequiprobabilismus geſtellt und daß er dieß gethan, iſt wahrſcheinlich nicht das geringſte ſeiner Verdienſte. Es gehörte in der damaligen Zeit ein hoher ſittlicher Muth dazu, ſich für eine Form des Probabilismus zu bekennen, nachdem dieſer ſelbſt theils durch die Extravaganzen einzelner ſeiner Vertheidiger, theils dadurch in Mißcredit gekommen war, daß die weitverbreitete und aus den disparateſten Motiven hervorgehende Agitation gegen die Jeſuiten ſich ſeiner als des wirkſamſten Schlagwortes bedient hatte. Auch Liguori huldigte urſprünglich dem Rigorismus, jenem namentlich für die Praxis des Beichtſtuhls bequemen Syſteme, das auf der einen Seite ganz geeignet iſt, geiſtlichem Vollkommenheitsdünkel zu ſchmeicheln und auf der andern der Mühe überhebt, auch da noch zu arbeiten, wo nur noch ein gebrochener Halm und ein glimmender Docht übrig iſt. Allein die Erfahrungen, welche der ſeeleneifrige Mann im Beichtſtuhle machte, erſchütterten ſeinen Glauben an dieſes Syſtem und der Eifer für die Ehre Gottes und das Heil des Nebenmenſchen bewog ihn, dem Probabilismus ſich zuzuwenden, zugleich aber die unläugbaren Mängel deſſelben zu verbeſſern. Daß auch bei dieſem Unternehmen Liguori ſich mehr durch die Reſultate ſeiner Erfahrung, als durch die Ergebniſſe ſeiner Speculation leiten ließ, läßt ſich beim Studium ſeiner Werke leicht bemerken. Während ſich nämlich die Entſcheidungen, die er auf Grund ſeines Syſtems gegeben, einem unbefangenen Forſcher unmittelbar als die practiſch

richtigen empfehlen, iſt die Begründung die er ſeinem Syſtem gegeben, wiſſenſchaftlich zum mindeſten unzureichend. Daher kann man alle Entſcheidungen Liguori's im Einzelnen vollſtändig billigen, ohne mit der wiſſenſchaftlichen Grundlage, auf welche hin er ſie gibt, einverſtanden zu ſein. Aus dieſem eigenthümlichen Verhältniſſe iſt es ohne Zweifel auch zu erklären, warum anerkannt tüchtige, kirchlich geſinnte Theologen entweder wie Martin ſich mit Liguori gar nicht zu vereinigen wiſſen, oder wie Gury [1]) dem Syſtem des Aequiprobabilismus doch eine von Liguori abweichende Begründung geben, während die Herausgeber des Abbé Migne'ſchen Sammelwerkes [2]) an einer Vereinigung der entgegengeſetzten Syſteme verzweifeln und ſich mit dem Nachweis begnügen, daß ſobald man auf das Einzelne der Entſcheidungen eingehe, die gegenſeitigen Differenzen von keiner großen Bedeutung ſeien. Es mag daher

1) Profeſſor am Collegium Romanum. Sein Compendium theologiae moralis erſchien 1850, Paris und Lyon bei Gebrüder Periſſe, und zeichnet ſich durch Klarheit, Bündigkeit und Solidität der Methode ſehr vortheilhaft aus.

2) Der Titel iſt: Theologiae cursus completus. Das Werk enthält in 28 Quartbänden eine Sammlung der ausgezeichnetſten Arbeiten über alle einzelnen Punkte der Dogmatik und Moraltheologie. Weichen in der Behandlung eines Gegenſtandes verſchiedene Syſteme von einander ab, ſo wird von jedem Syſtem das Werk des Hauptvertreters deſſelben gegeben. Ueber die vorliegende Frage ſprechen ſich im appendix des 11. Bandes nro. 26, p. 1519 die Herausgeber ſo aus: Theologi saepe conati sunt conciliare simul probabilismum et probabiliorismum; rem sane difficilem aggrediebantur, immo impossibilem, si vellent systemata adeo contradictoria ad unum reducere: verum minor est difficultas, si hoc tantum nobis proposuerimus exponere, quomodo theologi stando suis principiis, sive probabilistae supponantur, sive probabilioristae, imo tutioristae possint multis in circumstantiis eandem inire viam, eodem modo solvere casus occurrentes, adeo ut minor sit in praxi dissidentia quam communiter creditur.

Digitized by Google

wohl der Mühe werth ſein, den Verſuch zu wagen, ob ſich die bisherige Begründung des Aequiprobabilismus nicht durch eine andere erſetzen laſſe. Als ein ſolcher Verſuch — aber auch nicht als mehr — möge das Folgende angeſehen werden.

Ein Hauptgrundſatz in der Moral iſt, daß im Zuſtande des practiſchen Zweifels nicht gehandelt werden dürfe. Der Spruch des Gewiſſens muß immer entſchieden lauten: Du ſollſt, du darfſt, du ſollſt nicht, du darfſt nicht. Die Entſchiedenheit wird das Gewiſſen haben, wenn es ein richtiges iſt, d. h. wenn der Ausſpruch deſſelben von dem wohlbegründeten Bewußtſein begleitet wird, daß er mit dem objectiven unmittelbar oder mittelbar gegebenen göttlichen Geſetze übereinſtimme. Allein dieſes Bewußtſein iſt nicht immer vorhanden. Es kann nämlich im Allgemeinen der Zweifel entſtehen, ob in einer beſtimmten Richtung ein Gebot oder Verbot vorhanden, und demnach ob es überhaupt pflichtmäßig, erlaubt oder nicht erlaubt ſei, in dieſer Richtung zu handeln. Dieß iſt der ſogenannte theoretiſche oder ſpeculative Zweifel, auf den wir hier für unſern Zweck nicht näher einzugehen brauchen. Es kann aber auch der Zweifel entſtehen, ob für das betreffende Individuum im einzelnen beſtimmten Falle eine Handlung pflichtmäßig, erlaubt oder nicht erlaubt ſei. Dieß iſt der ſogenannte practiſche Zweifel. Derſelbe kann ſich auf eine zu ſetzende Handlung beziehen, und heißt dann in der Sprache der Moraliſten ein Rechtszweifel (dubium juris) oder aber auf eine geſetzte Handlung, in welchem Fall er Thatzweifel (dubium facti) genannt wird.

Da nun im Zuſtande des practiſchen Zweifels nicht gehandelt werden darf, ſo entſteht für den, der in die

Digitized by Google

Lage kommt, handeln zu ſollen oder zu wollen, die Aufgabe, den Zweifel zu heben und das Gewiſſen in den Stand zu ſetzen, ſeinen Ausſpruch mit Entſchiedenheit zu thun. Der Löſung dieſer Aufgabe iſt alle Sorgfalt zuzuwenden, und es müſſen zu dieſem Behufe alle Mittel angewendet werden, die geeignet ſind, Zweifel zu zerſtreuen und dem Geiſte Licht zu gewähren, wie Nachdenken, Nachfragen bei Andern, Gebet um Erleuchtung u. ſ. w. Möglicherweiſe gewinnt man auf dieſem Wege ein Reſultat, durch welches der Zweifel ſo gehoben wird, daß für die eine der entgegengeſetzten Handlungsweiſen gar kein Grund mehr übrig bleibt und man alſo ganz gewiß wird, daß nur ein auf die andere lautender Ausſpruch des Gewiſſens in Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Geſetze ſtehen könne. Allein es iſt auch möglich, daß ein ſolches Reſultat nicht erreicht werde, indem für beide entgegengeſetzte Handlungsweiſen Gründe übrig bleiben können, die ſtark genug ſind, um zu dem Schluſſe zu berechtigen, daß, welche von beiden Handlungsweiſen man wähle, man vielleicht nicht in Widerſpruch mit dem göttlichen Geſetze gerathe. In einem ſolchem Falle, ſieht man wohl, bleibt der Zweifel und es entſteht die Frage nur wieder von neuem, was zu thun ſei, näherhin, nach welcher von beiden Meinungen man ſich zu richten habe. Denn da der Vorausſetzung gemäß beide Handlungsweiſen einander entgegengeſetzt ſind, ſo iſt klar, daß für keine derſelben ein gewiſſes Wiſſen, ſondern nur eine Meinung ſtehen könne. Es handelt ſich alſo darum, eine allgemeine Norm zu finden, nach welcher man ſich in ſolchen Fällen richten kann, um dem Gewiſſen die zum Handeln nothwendige Entſchiedenheit zu geben. Dieſe allgemeine Norm liegt in dem Satze: in zweifelhaften

Fällen iſt der ſicherere Theil zu wählen (in dubiis pars tutior est eligenda).

Der Begriff des ſichereren Theils iſt wohl zu unterſcheiden von dem, was die Moraliſten in der herkömmlichen Kunſtſprache die ſicherere Meinung (opinio tutior) nennen und es ſcheint, daß die Verwechslung dieſer analogen, aber keineswegs identiſchen Begriffe nicht wenig dazu beigetragen hat, die ganze Streitfrage zu verwirren. Im Allgemeinen nämlich iſt als der ſichere Theil die Wahl derjenigen Handlungsweiſe zu bezeichnen, welche die Möglichkeit der Verſündigung, wenigſtens der formalen ausſchließt. Iſt alſo der Ausſpruch des Gewiſſens ein gewiſſer, ſo iſt der ſichere, und zwar der einzig ſichere Theil, den man wählen kann, der, demſelben zu folgen. Iſt aber ein Zweifel vorhanden und bezieht ſich derſelbe blos auf die Wahl zweier ſich gegenſeitig ausſchließender Handlungen, von denen die eine an und für ſich gut und erlaubt, die andere gerathen iſt, ſo wählt man den ſichern Theil, man mag ſich entſchließen, für welche von beiden man will. Aeltere Moraliſten wie z. B. Concina nennen die Wahl der blos gerathenen Handlungsweiſe den ſicherern (pars tutior), dagegen die Wahl der an und für ſich guten und erlaubten, den ſichern Theil (pars tuta). So ſei es z. B. der ſicherere Theil den Prieſterſtand, der ſichere aber, den Eheſtand zu wählen. Allein dieſe Benennung beruht auf der Verwechslung der Begriffe ſicherer und ſichererer Theil, mit den Begriffen guter und beſſerer Theil (bona et melior pars). Die Unterſcheidung des an und für ſich ſichern Theiles nach Graden der Sicherheit [1]) kann,

1) Alſo die Unterſcheidung von pars tutior, p. minus tuta, p. satis tuta u. ſ. w.

wie ſchon aus der Begriffsbeſtimmung deſſelben her- vorgeht, eine Bedeutung nur im Gebiete des pflicht- mäßigen Handelns, nicht aber im Gebiete des Rathes haben, da bei derſelben je nach der Art der Entſcheidung die Möglichkeit der Verſündigung vorausgeſetzt wird. Allein auch hier iſt dieſe Unterſcheidung nur anwendbar, wenn der Zweifel vorausgegangen, ohne zur abſoluten Löſung gelangt zu ſein, wenn alſo bei Prüfung deſſelben nicht abſolute Gewißheit erlangt worden, ſondern nur Mei- nungen ſich aufgedrängt haben, von welchen jede ihre Gründe für ſich hat. Denn wo Gewißheit vorhanden, wo die Möglichkeit des Gegentheils im Bewußtſein zum voraus ausgeſchloſſen iſt, iſt nur ein Theil der ſichere und dieſe Sicherheit kann, weil der zu Grunde liegende Gegenſatz ein contradictoriſcher iſt, keine Steigerung zu- laſſen. Die Meinung dagegen hat das Eigenthümliche an ſich, daß ſie die Möglichkeit des Gegentheils nicht aus- ſchließt und daher kann eine Meinung mehr, die andere minder ſicher ſein, d. h. im vorliegenden Fall das Handeln nach der einen kann eine geringere oder eine größere Ge- fahr der Verſündigung mit ſich führen, als das Handeln nach der andern. Fragt es ſich nun, für welche Meinung man ſich entſcheiden ſolle, ſo kann die Antwort keine andere ſein, als die: man hat die Meinung zu wählen, welche ſich als der ſicherere Theil ausweiſt, dagegen der Meinung, welche als der minder ſichere Theil erſcheint, darf nicht gefolgt werden, nach dem unumſtößlichen Grundſatz der Schrift: wer die Gefahr liebt, wird darin umkommen. Eccles. 3, 27.

Der Widerſtreit der Meinungen, von dem es ſich hier handelt, iſt nicht zu verwechſeln, mit dem Widerſtreit

Digitized by Google

der Pflichten, oder der Pflichtencolliſion; denn wo dieſe iſt, hat das Gewiſſen ſchon entſchieden und der Anſtand liegt blos darin, daß daſſelbe die Setzung von mehreren ſich gegenſeitig ausſchließender Handlungen zu gleicher Zeit zu verlangen ſcheint. Hier aber iſt die Frage, welche dem Zweifel zu Grund liegt, die: darf ich in dieſem beſtimmten Falle ſo handeln oder nicht? oder beſtimmter: bin ich in dieſem Falle durch das Geſetz gebunden oder nicht? Vorausgeſetzt nun, daß man es bei Prüfung dieſer Frage nicht zur Gewißheit bringe, ſo kann von den ſich aufdrängenden Meinungen die eine auf das Gebundenſein, die andere auf das Nichtgebundenſein durch das Geſetz lauten. Erſtere nennt man nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch die dem Geſetz, letztere die der Freiheit günſtige Meinung (opinio, quae magis favet legi, s. quae magis favet libertati), eine Benennung, die zwar nicht ganz angemeſſen iſt, die wir aber doch der Kürze wegen beibehalten wollen.

Die Hauptfrage die jetzt entſteht, iſt die: welche von beiden Meinungen iſt als der ſicherere Theil anzuſehen, die dem Geſetz oder die der Freiheit günſtige? Faßt man den Begriff des Geſetzes in abſtracter Allgemeinheit, ſo kann die Antwort nur dahin lauten, daß die Wahl der dem Geſetz günſtigen Meinung der ſicherere Theil ſei. Denn wie das Schaffende über dem Geſchaffenen ſteht und letzteres der Abhängigkeit von dem erſtern ſich in keiner Weiſe entziehen kann, ſo ſteht auch das Geſetz, abſtract gefaßt, als bindende Regel und Maß der menſchlichen Handlungen über dem Gebundenen, ſo daß in dieſem ſelbſt kein Grund liegen kann, der das Gebundenſein aufzuheben vermöchte. Da die ältern Theologen nach der herge-

Digitized by Google

brachten Sitte die Lehre vom Gewiſſen vor der vom Geſetze abhandelten, ſo konnten ſie bei der Unterſuchung des vorliegenden Gegenſtandes den Begriff des Geſetzes nur in abſtracter Allgemeinheit zu Grund legen, und aus dieſem Umſtand iſt es ohne Zweifel zu erklären, warum die dem Geſetz günſtige Meinung die Benennung der ſicherern (opinio tutior) bekommen hat. Dieſer Benennung liegt allerdings die Anſicht zu Grunde, daß die betreffende Meinung zugleich auch der ſicherere Theil ſei, allein bei näherer Unterſuchung zeigt es ſich ſogleich, daß dieß doch nicht der Fall ſein könne. Denn, geht man von der abſtracten Faſſung des Begriffes Geſetz aus, ſo iſt eigentlich nur die von dem Löwener Doctor Sinnich aufgeſtellte Behauptung [1]) der im eigentlichen Sinn ſogenannten Rigoriſten conſequent, daß man in allen Fällen die für das Geſetz günſtige Meinung zu befolgen habe, auch wenn die Gründe dafür, daß im beſtimmten Falle eine Bindung durch das Geſetz vorhanden ſei, noch ſo ſchwach, die Gründe aber für das Gegentheil noch ſo erheblich wären. Man hat dieſer Lehre nicht mit Unrecht vorgeworfen, daß ſie nichts als die Wiederaufwärmung des Phariſäismus ſei; denn nach derſelben hätten ſich die Jünger, die am Sabbat Aehren abrupften, Mtth. 12, 1 ff., wirklich verſündigt und die ſie tadelnden Phariſäer wären in ihrem guten Rechte geweſen. Auch darauf hat man aufmerkſam gemacht, daß Sinnich's Behauptung mit der kirchlichen Tradition in

1) Die Theſe lautet wörtlich: non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam und wurde 1690 von Alexander VIII. mit 13 andern rigoriſtiſchen und 2 laxiſtiſchen Theſen cenſurirt. Im Verzeichniß dieſer Theſen iſt ſie die dritte. Gezogen iſt ſie ohne Zweifel aus dem wunderlichen Buch Sinnich's: Saul exrex l. I. cp. 95. §. 357.

Digitized by Google

Widerſpruch ſtehe, indem z. B. im Gebiete der Rechtspflichten bezüglich des Mein und Dein in Zweifelsfällen ein Abgehen von der für das Geſetz günſtigen Meinung unter beſtimmten Bedingungen ſtets als zuläſſig anerkannt wurde. Der eigentliche Grund des Irrthums aber iſt ſchon oben angegeben. Er liegt in der unrichtigen Faſſung des Begriffes Geſetz. Denn hier kann das Geſetz in ſeiner abſtracten Allgemeinheit nicht in Betracht kommen, ſondern nur dieſes oder jenes Geſetz, über deſſen Verbindlichkeit im beſtimmten Fall der Zweifel entſtanden iſt. Nun aber ſind die Geſetze unter ſich ſelbſt nicht gleich, weder in Bezug auf ihre verbindende Kraft, noch in Bezug auf ihre Dauer. Wir ſehen hier zunächſt davon ab, daß es Geſetze gibt, welche leicht und ſchwer verbinden, Geſetze, welche, ſolange die Welt ſteht, nicht geändert werden können, und Geſetze, welchen z. B. ſchon durch eine entgegengeſetzte Gewohnheit derogirt wird, und heben blos hervor, daß, wie das Beiſpiel der Rechtspflichten zeigt, Geſetze ſchon auf die Vorausſetzung hin gegeben ſein können, daß im Zweifelsfalle nicht die für ſie, ſondern die für die Freiheit günſtige Meinung unter beſtimmten Bedingungen gewählt werde. Iſt aber dieß der Fall, ſo iſt zum voraus klar, daß die dem Geſetz günſtige Meinung nicht immer der ſicherere Theil ſein könne, und daß daher als dieſer, diejenige Meinung bezeichnet werden müſſe, welche der Wahrheit am nächſten kommt.

Da unter Wahrheit hier nur das objectiv beſtehende Verhältniß der Bindung durch das Geſetz verſtanden werden kann, ſo muß man auf die Natur der Geſetze eingehen, um zu beſtimmen, welche Meinung der Wahrheit näher komme. Die Moral kennt für's erſte Geſetze, welche For-

derungen aufſtellen, von deren Erfüllung unmittelbar das ewige Heil des Menſchen abhängt, von denen dieſer alſo nicht abweichen darf, ohne geradezu ſein höchſtes Ziel zu gefährden. Solche Geſetze verbinden natürlich abſolut und wie ſie auf das moraliſche Subject an und für ſich ſelbſt unabhängig von den Umſtänden der Zeit und der Verhältniſſe berechnet ſind, ſo iſt es geradezu undenkbar, daß in dieſem Subjecte ſelbſt oder in den Umſtänden ein Grund liege, der in irgend einem Falle das Gebundenſein durch ſolche Geſetze aufheben könnte. Sodann gibt es Geſetze, die, indem ſie ungerechte Beſchädigung eines andern verbieten, zugleich das Gebot involviren, daß im Uebertretungsfalle der Schaden erſetzt werde. Da es aber Beſchädigungen gibt, die an ſich irreparabel ſind, z. B. Beſchädigungen an Leben, Geſundheit u. ſ. w., ſo würde ein ſolches Geſetz ſich ſelbſt aufheben, wenn es die Möglichkeit zuließe, daß in Fällen, in welchen es ſich um derartige Beſchädigungen handelt, nach einer gegentheiligen Meinung, und wenn ſie auch auf noch ſo viele und ſo bedeutende Gründe ſich ſtützte, gehandelt werden könne. Denn würde, was bei einer auf bloße, wenn auch noch ſo begründete Meinung ſich ſtützenden Handlungsweiſe nicht ausgeſchloſſen iſt, die Beſchädigung erfolgen, ſo würde der Zweck des Geſetzes vereitelt, da nach der Vorausſetzung der Schadenerſatz nicht eintreten kann. Endlich kommen die, denen obliegt, das Geſetz zu handhaben, dieſem gegenüber in die eigenthümliche Stellung, daß ſie gleichſam nur die Werkzeuge zu Ausführung deſſelben bilden. Dieß gilt beſonders von denen, welche richterliche Funktionen auszuüben oder die Sacramente zu verwalten haben. Für ſie bildet das Geſetz die einzige und abſolute Inſtanz. Der

Richter muß ſeinen Spruch gemäß der Vorſchrift des Geſetzes geben, auch wenn für ihn nach ſeiner bloß individuellen Ueberzeugung die gegentheilige Anſicht die bedeutendſten Gründe für ſich hätte. Ebenſo verhält es ſich, einzig den Nothfall ausgenommen, bei Spendung der Sacramente. Form und Materie derſelben iſt von Chriſtus ein für allemal feſtgeſtellt worden und eine Abweichung davon würde die Gültigkeit der Sacramente ſelbſt gefährden. Man ſieht leicht, in allen angeführten Fällen bringt es die Natur des Geſetzes mit ſich, daß es die Zuläſſigkeit des Handelns nach einer dem Geſetze nicht günſtigen Meinung ausſchließt, und daß ſomit als der ſicherere Theil nur die dem Geſetz günſtige Meinung zu betrachten iſt.

Was die weitern Geſetze anlangt, ſo wird es gut ſein, wenn wir vorerſt beſtimmen, welche Gebiete des Sittlichen für ſie noch übrig bleiben. Dahin gehört zunächſt das Gebiet der ſelbſtgeſetzten Pflichten oder der Gelübde, ſodann das Gebiet der Rechtspflichten, endlich das Gebiet der äußern Legalität. Daß in dieſen Gebieten es zuläßig ſei, der für die Freiheit günſtigen Meinung zu folgen, wenn ſie begründet iſt, iſt allgemein anerkannt, und nur darüber herrſcht Widerſtreit, wie weit die Begründung gehen müſſe, um zu der Abweichung von der ſogenannten ſichern d. h. dem Geſetz günſtigen Meinung zu berechtigen. Daß dazu eine geringfügige Begründung, wie ſie der Laxismus [1]) für hinreichend hält, nicht genüge,

1) Die betreffende Theſe lautet: Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. Zum vollen Verſtändniß dieſer Theſe muß man ſich erinnern, daß zu derſelben als Ergänzung der Satz: qui autem prudenter agit, bene

leuchtet von ſelbſt ein; denn der Grund, warum ſich für die der Freiheit günſtige Meinung nur eine geringfügige Wahrſcheinlichkeit geltend machen läßt, kann nur darin liegen, daß eben für die entgegengeſetzte Meinung die bedeutendſten und gewichtigſten Gründe ſprechen. Somit iſt auch nur dieſe es, welche der Wahrheit am nächſten kommt, welche daher auch als der ſicherere Weg zu befolgen iſt. Aus demſelben Grunde iſt auch das Syſtem des im engern Sinn ſogenannten Probabilismus zu verwerfen, der es für erlaubt hält, der für die Freiheit günſtigen Meinung zu folgen, wenn ſie wirklich wohl begründet iſt, obwohl die entgegengeſetzte Meinung die gewichtigern Gründe für ſich hat. Kann es daher nie einem Anſtand unterliegen, daß die für das Geſetz günſtige Meinung zu befolgen ſei, wenn ſie die erheblichern Gründe für ſich hat, ſo entſteht nun die Frage, ob es erlaubt ſei, daſſelbe bei der für die Freiheit günſtigen Meinung zu thun, wenn die gewichtigern Gründe für ſie, dagegen für die entgegengeſetzte nur weniger erhebliche ſprechen. Die Schule des mildern Tutiorismus, mit Unrecht auch Rigorismus genannt, läugnet dieß und verlangt, daß von der für das Geſetz günſtigen Meinung nur dann abgewichen werde, wenn die der Freiheit günſtige die erheblichſten Gründe für ſich habe, ſo daß für jene nur geringfügige übrig bleiben. Man ſieht leicht, den Satz von der abſoluten Verbindlichkeit des Geſetzes im Allgemeinen hat dieſes Syſtem fallen laſſen, legt aber einen um ſo größern Nachdruck auf die Prärogative deſſelben und läßt die Prä-

agit, hinzu zu denken iſt. Die Theſe wurde mit 60 andern vom gleichen Schrot und Korn durch das oben erwähnte Decret Innocenz XI. cenſurirt.

ſumtion für daſſelbe ſo weit ſtehen, als ſie nur überhaupt haltbar iſt. Die Haupteinwendungen gegen dieſes Syſtem ſind vom practiſchen Geſichtspunkte aus gemacht worden, indem ſich leicht nachweiſen ließ, daß daſſelbe in ſeiner Anwendung auf die verſchiedenen Verhältniſſe des Lebens theils undurchführbar wäre, theils zu den größten Verwirrungen führen müßte. Man denke ſich z. B. nur einen Fall, in welchem es ſich um Reſtitution handelt. Der eine hat die bedeutendern Gründe dafür, dieſelbe bereits geleiſtet, der andere dafür, ſie bereits empfangen zu haben. Wäre nun wirklich nach dem Syſtem des mildern Tutiorismus zu entſcheiden, ſo müßte der eine zu Leiſtung der Reſtitution angehalten werden, der andere aber dürfte ſie nicht annehmen. Dieß Beiſpiel gibt zugleich den Fingerzeig, wo der eigentliche Grund des Irrthums zu ſuchen iſt. Dieſer liegt darin, daß für das Geſetz eine Präſumtion behauptet wird, die es ſelbſt nicht in Anſpruch nimmt. Daher kann es wohl keinem Anſtand unterliegen, daß die für die Freiheit günſtige Meinung befolgt werden dürfe, wenn ſie wirklich beſſere Gründe für ſich hat, als die entgegenſtehende dem Geſetz günſtige Meinung. Inſoweit ſind auch die beiden Syſteme, um die es bei dem gegenwärtigen Stande der Wiſſenſchaft blos noch ſich handeln kann, das des Probabiliorismus und das des Aequiprobabilismus durchaus einig. Der Zwieſpalt zwiſchen beiden fängt erſt mit der Beantwortung der Frage an, welche von den zwei Meinungen zu befolgen ſei, wenn für beide die gleichen Gründe ſich ergeben. Die Probabilioriſten behaupten, daß in einem ſolchen Falle die dem Geſetz günſtige Meinung zu befolgen ſei; ſie laſſen alſo ebenfalls eine Präſumtion für das Geſetz ſtehen, indem ſie, wenn im Zweifelsfall

für das Gebundenſein und das Nichtgebundenſein die gleichen Gründe ſprechen, ſich für das erſtere entſcheiden. Dieß iſt der Punkt, in welchem der Aequiprobabilismus von dem Probabiliorismus ſich unterſcheidet. Er bildet zu dieſem nicht einen Gegenſatz in der Weiſe, daß er etwa im gleichen Zweifelsfalle die Präſumtion für die Freiheit d. h. für das Nichtgebundenſein ſtehen ließe, ſondern er vertheilt die Präſumtion zwiſchen Geſetz und Freiheit ſo, daß ſie ihm nach Umſtänden bald für das eine bald für das andere ſteht. Für die Freiheit ſteht ſie ihm dann, wenn der Zweifel als Rechtszweifel ſich darauf bezieht, ob eine Verbindlichkeit überhaupt übernommen worden oder zu übernehmen ſei, für das Geſetz dann, wenn gezweifelt wird, ob einer übernommenen Verbindlichkeit genügt oder ob die Erfüllung derſelben fortzuſetzen ſei. Iſt der Zweifel ein Thatzweifel, ſo ſteht ihm die Präſumtion für die Freiheit, wenn derſelbe ſich auf das Vorhandenſein der Thatſache ſelbſt, und wenn er ſich auf die Umſtände, unter welchen ſie zu Stande gekommen, bezieht. Im erſtern Falle wird die Thatſache als nicht vorhanden, im zweiten als ſo zu Stande gekommen angeſehen, wie ſie hätte zu Stande kommen ſollen. Bezieht ſich aber der Thatzweifel auf die Gültigkeit einer Handlung z. B. eines Gelübdes, ſo ſteht die Präſumtion für das Geſetz d. h. für das Gebundenſein; denn bei gleichen Gründen für die Gültigkeit oder Ungültigkeit eines Actes wird die erſtere angenommen.

Nachdem wir ſo den Thatbeſtand der Streitfrage auseinandergeſetzt, gehen wir über zur Würdigung der Einwürfe, die man gegen den Aequiprobabilismus erhoben hat. Dabei werden wir zugleich Gelegenheit bekommen,

Digitized by Google

die bisherige Art der Begründung deſſelben einer Critik zu unterziehen.

Der erſte Einwurf lautet dahin, daß der Aequiprobabilismus für das Seelenheil gefährlicher ſei als der Probabiliorismus, ſofern er in höherm Grade als dieſer die Möglichkeit materialer Verfehlungen zulaſſe, Verfehlungen, die zu formalen Sünden würden, wenn man trotz dieſer Einſicht ſich nach den Entſcheidungen deſſelben richtete. In der Zurückweiſung dieſes Einwurfs ſind die Vertheidiger des Aequiprobabilismus, ſoweit ich ſie kenne, nicht beſonders glücklich geweſen. Scavini [1]) z. B. ſagt, es ſei für den Betreffenden nullum periculum violandi legem Dei; quia agens operatur practice certus de honestate actionis suae, ita ut si de facto existat legis transgressio, haec non sit nisi materialis et sine culpa, non vero formalis et imputabilis. Man ſieht leicht, Scavini ſetzt das zu Beweiſende als bereits bewieſen voraus, daß nämlich im vorliegenden Fall die materiale Verfehlung nicht zur formalen Sünde werde. Was er ſagt, mag wohl in Bezug auf einen ſolchen gelten, der dem aequiprobabiliſtiſchen Syſtem anhängt, ohne den dagegen erhobenen Einwurf zu kennen, nicht aber von dem, der denſelben kennt und ihn nicht zu löſen verſteht. Denn wenn es wirklich wahr iſt, daß der Aequiprobabilismus die Gefahr der materialen Verfehlung vermehre, ſo darf ich ihm nicht folgen, ohne daß die dadurch geſetzten materialen Verfehlungen für mich zu formalen Sünden werden. Gury [2]) weicht dem eigentlichen Fragpunkt aus, indem er den Gegnern, nämlich den Probabilioriſten, den Beweis zuſchiebt mit der Be-

1) Theol. mor. disp. II. cap. III. art. II.

2) Theol. mor. tract. de conscientia cap. 4. art. 2., nro. 70.

merkung: ipsis, utpote aggressoribus, incumbit onus assertiones suas probandi, ein Verfahren, das ſich wohl für eine Schuldiſputation ſchicken mag, mit dem aber in der Wiſſenſchaft nichts ausgerichtet iſt, abgeſehen davon, daß der verlangte Beweis von den Probabilioriſten ſchon damit geliefert iſt, daß ſie behaupten, der Aequiprobabilismus bringe eine größere Gefahr materieller Vergehungen mit ſich als ihr eigenes Syſtem. Man ſieht wohl, dieſe Behauptung iſt es, auf welche der ganze Einwand ſich ſtützt und mit deren Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit er ſteht und fällt. Nun iſt es aber keineswegs ſchwer, die Grundloſigkeit derſelben aufzuzeigen. Sie beruht nämlich auf einer Verwechslung der Begriffe ſicherer Theil und ſicherere Meinung. Wie wir geſehen, iſt die ſicherere Meinung nach hergebrachtem Sprachgebrauch die, welche für das Geſetz ſteht; der ſicherere Theil dagegen die Meinung, welche der Wahrheit am nächſten kommt. Wären beide Begriffe identiſch, ſo wären unzweifelhaft die Probabilioriſten im Recht; allein zum voraus ſie als identiſch zu ſetzen, ſind ſie nicht befugt. Zwar könnte man ſich von ihrer Seite darauf berufen, daß es Rath ſein könne, die dem Geſetze günſtige Meinung zu befolgen, während das Gleiche von der entgegengeſetzten Meinung nicht gelte; folglich müſſe auch jene als der ſicherere Theil angeſehen werden. Allein hier würde wieder eine Verwechslung von Begriffen eintreten, nämlich der Begriffe ſicherer und beſſerer Theil. Es begreift ſich von ſelbſt, daß das Handeln nach der für die Freiheit günſtigen Meinung nie beſſerer Theil werden kann, weil die Verdienſtlichkeit überhaupt fehlt; aber daraus, daß etwas beſſerer Theil werden kann, folgt noch nicht, daß es in allen Fällen zugleich der ſicherere

Theil ſei. Denn dem Rathe darf man nur folgen, d. h. den beſſern Theil wählen, wenn die gerathene Handlung blos die Rechte der eigenen Individualität betrifft und wenn ſie mit andern Pflichten nicht in Colliſion kommt. Daher kann eine Handlung wohl gerathen ſein und doch iſt es möglich, daß ich ſie nicht ſetzen darf, mit andern Worten, daß die Entſcheidung für ſie nicht der ſicherere Theil iſt. Somit kann man wohl zugeben, daß nur die dem Geſetz günſtige Meinung Gegenſtand des Rathes werden könne, ohne zugleich zugeben zu müſſen, daß ſie der ſicherere Theil ſei. Wir können dieß an Beiſpielen klar machen. Ein Privatmann kann zur Erntezeit an einem Sonntage nicht arbeiten laſſen, auch wenn die größte Gefahr vorhanden, daß darüber die Feldfrüchte zu Grunde gehen; ob aber ein Pfarrer unter den gleichen Verhältniſſen ſeinen Parochianen die zum Arbeiten nöthige Dispenſation verweigern könne, iſt eine ganz andere Frage. Ebenſo kann ich in vielen Fällen eine Summe, welche den Gegenſtand des Streites zwiſchen mir und einem andern bildet, dieſem abtreten, wie wohl begründet auch meine Anſprüche auf dieſelbe ſein mögen. Wenn ich aber z. B. ſicher vermuthen muß, daß er das Geld zum Nachtheil eines Dritten verwenden werde, ſo kann ich nicht auf mein Recht verzichten, ſondern muß es bis auf's äußerſte verfolgen. Kann demnach im allgemeinen nicht zugegeben werden, daß die dem Geſetz günſtige Meinung zugleich der ſicherere Theil ſei, ſo kann die Löſung, welche der Probabiliorismus dem Problem gibt, über welches er mit dem Aequiprobabilismus in Widerſtreit ſteht, nur als eine gewaltſame bezeichnet werden. Denn offenbar kommt es der Wahrheit nicht am nächſten, im Widerſtreite zweier

Digitized by Google

Meinungen, von denen beide gleich gut begründet ſind, zum voraus behaupten zu wollen, nur die eine, niemals aber die andere, ſei in ihrem Rechte. Das wahre Verhältniß wird vielmehr, wie es der Aequiprobabilismus faßt, das ſein, daß bald die eine, bald die andere Meinung die richtige ſein werde. Können nun ſichere Grundſätze gegeben werden für die Entſcheidung, in welchem Fall das eine oder das andere eintrete, — was wir hier vorläufig als möglich vorausſetzen, — ſo iſt klar, daß das Syſtem des Aequiprobabilismus die Gefahr einer materiellen Verfehlung weit weniger zuläßt als das des Probabiliorismus. Denn dieſer führt in dieſe Gefahr in allen den Fällen, in welchen er zu Haltung des Geſetzes verbindet, ohne daß eine ſolche Verbindlichkeit objectiv vorhanden wäre.

Allein gerade die Grundſätze, deren ſich der Aequiprobabilismus bedient, um zu beſtimmen, in welchen Fällen bei gleicher Begründung beider Meinungen entweder die dem Geſetz oder die der Freiheit günſtige zu befolgen ſei, werden beſtritten und ihre Anwendbarkeit auf das moraliſche Gebiet in Abrede geſtellt. Ehe wir in dieſer Beziehung auf das Einzelne eingehen, ſchicken wir eine allgemeine Bemerkung über dieſe Grundſätze voraus. Der Hauptgrundſatz iſt: in dubio melior est conditio possidentis. Daran ſchließen ſich als weitere Grundſätze: factum non praesumitur, nisi probetur, ſodann praesumitur factum, quod de jure faciendum erat, endlich standum est pro valore actus, donec constet de ejus nullitate. Man ſieht leicht, dieſe Grundſätze ſind nichts als Rechtsregeln, die von der Jurisprudenz längſt anerkannt ſind und von ihr zur Entſcheidung ähnlicher Zweifelsfälle, wie die, um welche

es ſich hier handelt, gebraucht werden. Man hat dieſen Rechtsregeln vorgeworfen, daß ſie rein willkührlich aufgeſtellt ſeien als bloße Auskunftsmittel, um Streitigkeiten zu entſcheiden, die ſonſt ewig ungelöst bleiben würden. Allein dieſer Vorwurf iſt ungegründet. Die genannten Rechtsregeln haben ſich allerdings nicht auf dem Wege des Räſonnements durch logiſche Ableitung aus anerkannten Rechtsprincipien gebildet, aber ſie ſind in Folge der Beobachtung deſſen, was gewöhnlich geſchieht, entſtanden. Daher der alte Satz: regula dicitur ab eo, quod regulariter fit. Die Rechtsregeln haben ſomit die Wahrheit von Erfahrungsſätzen: ſie bezeichnen das was in den meiſten Fällen das Richtige iſt. Man betrachte in dieſer Beziehung nur den Grundſatz: in dubio melior est conditio possidentis. Bekanntlich laſſen es die Menſchen an der Sorge für ihr zeitliches Beſitzthum in der Regel am wenigſten fehlen. Was wird nun häufiger geſchehen, daß einer, der wirklich im Recht iſt, ſeinen Beſitz aufgibt oder daß er ihn bewahrt? Offenbar wird das erſtere der ſeltenere Fall ſein und darum iſt auch im Zweifelsfalle bei gleichgewichtigen Gründen von beiden Seiten anzunehmen, daß in den meiſten Fällen der, welcher den Beſitz bewahrt hat, der wirklich berechtigte ſei. Man kann alſo nicht ſagen, daß die Rechtsregeln rein willkührliche Aufſtellungen ſeien und als Auskunftsmittel kann man ſie blos inſofern betrachten, als ſie allerdings die Möglichkeit der Ausnahme nicht ausſchließen, ſondern das, was in den meiſten Fällen richtig iſt, als das in allen Fällen Richtige ſetzen. Deßwegen kann man freilich auch nicht behaupten, daß die Entſcheidung nach ſolchen Regeln materielle Verfehlungen unmöglich mache, aber das muß auf den erſten Blick einleuchten, daß im Gegenſatz

Digitized by Google

zu den Grundſätzen des Probabiliorismus die Gefahr derſelben vermindert werde.

Man könnte nun freilich gleich im Allgemeinen bezweifeln, ob es überhaupt angehe, Grundſätze, die zunächſt nur im Rechtsgebiete ihre Geltung haben, in das Gebiet der Moral herüberzunehmen. Allein wenn man auch einen durchgreifenden Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Gebieten feſthalten muß, ſo darf man denſelben doch nicht bis zur gegenſeitigen Ausſchließlichkeit ſteigern, vielmehr muß man zugeben, daß es Punkte gebe, in welchen ſich beide nicht nur berühren, ſondern unmittelbar ineinander übergehen. Daß dieß in Betreff der Rechtspflichten der Fall ſei, iſt unbezweifelt, ſofern die Moral in dieſer Beziehung die Beſtimmungen der jeweiligen Staatsgeſetzgebung, ſo weit es nur möglich iſt, geradezu adoptirt. Allein auch in Bezug auf die äußere Legalität dürfte es das einzig Richtige ſein, die Forderungen der Moral denen der Jurisprudenz zu conformiren. In dieſer Beziehung ſind es hauptſächlich zwei Extreme, die zu vermeiden nicht alle Moraliſten gleich glücklich geweſen ſind. Die einen nämlich legten allen Nachdruck auf die innere Geſinnung und auf die individuell perſönliche Stellung des Einzelnen, ſo daß ihnen die Forderungen der Legalität ganz in den Hintergrund traten und als etwas erſchienen, das man beachten, das man aber auch ohne viel Anſtand nicht beachten könne. Daß eine ſolche Auffaſſung falſch ſei, iſt leicht nachzuweiſen. Denn einmal wird die innere Geſinnung, wenn ſie ächt und kräftig iſt, ſich ſtets auch in entſprechenden Handlungen äußern, ſodann aber — und dieß iſt ein Punkt, den man nicht genug hervorheben kann — ſteht kein Menſch für ſich allein da, ſondern iſt neben ſeiner individuell perſön-

Digitized by Google

lichen Stellung zugleich immer Glied eines höhern Organismus, z. B. des Staates und der Kirche. Dieſe Mitgliedſchaft hat auch jeder zu bethätigen und ſomit die Forderungen, welche das Ganze an ihn ſtellt, auch dann zu erfüllen, wenn der Grund, auf welchen hin ſie gemacht werden, bei ihm nicht vorhanden iſt. So iſt es z. B. nicht undenkbar, daß die Gründe, welche das Faſten räthlich und mitunter nothwendig machen, bei dieſem oder jenem einzelnen Menſchen nicht zutreffen; deßwegen iſt er aber doch noch nicht von der Verpflichtung befreit, das kirchliche Faſtengebot zu halten. Denn indem die Kirche alle ihre ſelbſtſtändigen Mitglieder zum Faſten verpflichtet, indem ſie alſo in dieſen ſelbſt faſtet, erfüllt ſie einen Theil ihrer weſentlichen Beſtimmung, der allgemeinen Sündhaftigkeit der Welt entgegenzutreten und ſie zu bekämpfen, und deßwegen iſt auch jeder, ſofern er Glied derſelben ſein will, ſchon aus dieſem einzigen Grunde und abgeſehen von dem Nutzen, den das Faſten in ſittlicher Beziehung für den Menſchen haben kann, verbunden, ſich den betreffenden kirchlichen Anordnungen zn unterwerfen. Dürfen darum die Forderungen der äußern Legalität nicht geringgeſchätzt oder als gleichgiltig bei Seite geſchoben werden, ſo iſt es auch nicht gerechtfertigt, dieſelben im Allgemeinen den Forderungen innerer Sittlichkeit gleichzuſtellen. Denn das Innere iſt immer über dem Aeußerlichen; die äußere Legalität erſetzt nie den Mangel innerer Geſinnung, wohl aber kann das Umgekehrte ſtattfinden. Dazu kommt noch, daß die Forderungen, welche an den Menſchen in der Richtung gemacht werden, daß er durch Befolgung derſelben ſeine Mitgliedſchaft an den höhern Organismen, denen er angehört, bethätige, nicht in dem hohen Grade verbinden können,

Digitized by Google

wie die, von deren Befolgung unmittelbar ſein Seelenheil abhängt und zwar ſchon deßwegen nicht, weil der Organismus dadurch, daß ein Glied ſeiner Aufgabe nicht vollſtändig entſpricht, noch nicht zu Grunde geht. Kann daher die Moral in Bezug auf die Grundſätze, nach welchen die Pflichten äußerer Legalität zu beurtheilen ſind, nicht dieſelbe Strenge feſthalten, wie in Bezug auf das, was die innere Sittlichkeit betrifft, ſo wird ſie doch nicht weiter herabſteigen dürfen, als die Jurisprudenz, deren Gegenſtand eben die bloße Legalität iſt, und es ergibt ſich ſomit, daß ſie ſich mit dieſer zu conformiren habe. Was endlich die ſelbſtgeſetzten Pflichten oder die Gelübde anlangt, ſo tritt hier in Bezug auf die erſte Entſtehung derſelben das eigenthümliche Verhältniß ein, daß der, welcher das Geſetz gibt und der, welchem es gegeben wird, identiſch ſind. Es gibt ſomit in Betreff derſelben einen Zeitpunkt, wo der Geſetzgeber über dem Geſetze ſteht, d. h. es geben kann oder nicht. Daher haben auch die Gelübde eine Seite an ſich, nach welcher ſie den rein menſchlichen Geſetzen gleich ſtehen, und es kann ſomit keinem Anſtande unterliegen, das, was von dieſen gilt, inſoweit auf ſie anzuwenden, als ſie ihnen gleich ſind.

Dürfte es demnach keinem Zweifel unterliegen, daß die Anwendung der fraglichen Rechtsregeln auch im Gebiet der Moral im Allgemeinen nicht unſtatthaft ſei, ſo kann es ſich doch noch weiter fragen, ob die Art, wie ſie von den Aequiprobabiliſten im Einzelnen zur Anwendung gebracht werden, die richtige ſei. Dieſe Frage wird von den Gegnern verneint, ja man kann ſagen, daß ſich die hauptſächlichſten Einwendungen gegen das Syſtem des Aequiprobabilismus auf dieſen Punkt concentriren. Wir haben

ſomit denſelben im Einzelnen einer genauen Prüfung zu unterziehen. Unter den fraglichen Rechtsregeln legt der Aequiprobabilismus das ſtärkſte Gewicht auf den Satz: in dubio melior est conditio possidentis, indem die weitern Regeln, wenn man die äquiprobabiliſtiſche Auslegung dieſes Satzes zugibt, einfach nur als Folgerungen aus demſelben erſcheinen. Daß der Satz eigentlich dem Gebiete der Rechtspflichten bezüglich des Mein und Dein angehöre, wird von den Vertheidigern des Aequiprobabilismus nicht in Abrede gezogen, allein ſie behaupten weiter, daß er auch ſeine Anwendung finde auf das Verhältniß von Geſetz und Freiheit. Zu dieſer Behauptung kommen ſie auf folgendem Wege. Als Grundſatz halten ſie feſt, daß ein zweifelhaftes Geſetz nicht verpflichte (lex dubia non obligat), oder wie ſie es noch beſtimmter faſſen, daß ein ungewiſſes Geſetz keine gewiſſe Verpflichtung begründen könne (lex incerta non potest inducere certam obligationem). Wenn nun in einem beſtimmten Falle gleich gewichtige Gründe für das Geſetz wie für die Freiheit vorhanden ſeien, ſo werde dadurch das Geſetz ſelbſt zweifelhaft gemacht; es ſei in einem ſolchen Falle ungewiß, ob ein Geſetz überhaupt beſtehe oder ob es gehörig promulgirt ſei. Daher könne eine Verpflichtung, daſſelbe zu befolgen, nicht aufgeſtellt werden. Allein ebenſowenig laſſe ſich zunächſt ein Recht geltend machen, das Gegentheil von dem zu thun, was das in Zweifel ſtehende Geſetz verlangt. Denn die für die Freiheit ſprechenden Gründe ſeien eben nur ſtark genug, um die Anſicht wahrſcheinlich (probabilis) zu machen, daß ein Gebundenſein durch das Geſetz nicht vorhanden ſei und eine bloße Wahrſcheinlichkeit genüge nicht, um dem Gewiſſen die Sicherheit zu geben, einen entſchiedenen Spruch

zu thun. Daher finden ſich in einem ſolchen Fall keine unmittelbaren Principien (principia directa), auf welche das Handeln geſtützt werden könnte, wie ſolche entweder das Vorhandenſein eines gewiſſen Geſetzes oder die Gewißheit der Freiheit d. h. des Nichtgebundenſeins durch das Geſetz wären, und deßwegen müſſe das Handeln auf mittelbare Principien (principia reflexa) geſtützt werden. Als ſolches mittelbares Princip biete ſich zunächſt die allgemeine Wahrheit dar, daß das Handeln in der Richtung ſtattfinden ſolle, für welche die Präſumtion ſtehe. Um aber herauszubringen, für welche Richtung die Präſumtion ſtehe, d. h. im vorliegenden Falle, ob für das Geſetz oder für die Freiheit, müſſe man den Grundſatz anwenden: in dubio melior est conditio possidentis; man habe alſo zu unterſuchen, ob das Geſetz oder die Freiheit im Beſitzſtande ſei. Erſteres ſei z. B. dann der Fall, wenn man gewiß ſei, eine Verpflichtung übernommen zu haben und der Zweifel ſich blos darauf beziehe, ob man derſelben bereits genügt, letzteres dann, wenn gezweifelt wird, ob eine Verpflichtung wirklich übernommen worden oder erſt zu übernehmen ſei.

Man ſieht aus dieſer Darſtellung leicht, die Anwendbarkeit des Satzes: in dubio melior est conditio possidentis, auf das Verhältniß von Geſetz und Freiheit iſt nur behauptet, nicht bewieſen. Dieß iſt ein wiſſenſchaftlicher Mangel, der dadurch nicht gehoben wird, daß man ſich, wie Scavini [1]), auf die Autorität des hl. Alphons beruft, und der deßwegen auch Freunde des Aequiprobabilismus bewogen hat, jene Anwendbarkeit zu läugnen. So ſagt z. B. Gury [2]): probabiliter non valet principium istud in

1) Theol. mor. disp. II. cap. III. art. II.

2) Theol. mor. tract. de consc. 78.

aliis materiis extra justitiam. Etenim non valet in materia justitiae, nisi ex generali praesumptione, quod res pacifice possessa ad possessorem pertineat. Unde possessio in societate civili est factum mere materiale, quod *per se,* ex natura sua, nullum jus constituere potest. Non enim ex eo, quod agrum possideam, concludi potest, eum titulo legitimo a me possideri. Cum autem agitur de aliis materiis nulla possessio invocari potest, cum nulla sit praesumptio, quae libertati jus quodpiam creet. Dices: possidet libertas contra legem, vel possidet lex contra libertatem ... Sed quid sibi vult, quaeso, talis possessio? ... Quanam auctoritate huic facto possessionis jus creatur? quid possidet lex? quid libertas? Possidetne lex jus imperandi? sed nonne dubium evadit jus illud, cum ipsa lex sit dubia? ... Quid etiam possidet libertas? ... jus agendi? ... sed eo ipso, quod lex dubia sit, nonne etiam jus libertatis dubium efficitur? Gury hat formell vollkommen Recht. Es iſt ein Ungedanke, den Begriff des Beſitzes auf Geſetz und Freiheit anzuwenden, die von allen Requiſiten, die man an einen Beſitzer machen kann, keine haben. Allein materiell hat Gury doch Unrecht; denn was will der Grundſatz in dubio est melior conditio possidentis eigentlich beſagen? Nichts als das: in einem Streithandel über materiellen Beſitz wird, wenn beide Partheien gleiche Gründe vorbringen können, die Sache im alten Stand, im status quo ante, gelaſſen und der Streithandel als gar nicht erhoben betrachtet. Daß der Grundſatz in dieſem Sinn auf das Verhältniß von Geſetz und Freiheit ſich anwenden laſſe, kann wohl nicht bezweifelt werden. Läßt ſich nach ſorgfältiger Unterſuchung in einem beſtimmten Falle der Zweifel, ob ein Gebundenſein durch das Geſetz

exiſtire oder nicht exiſtire, nicht dadurch löſen, daß ſich für den einen oder andern Theil erheblichere Gründe ergeben, ſo bleibt der Zweifel und es darf nach dem Grundſatz, den wir an die Spitze dieſer Abhandlung geſtellt haben, gar nicht gehandelt werden. Dieß muß man feſthalten, aber auch wohl unterſcheiden zwiſchen der Handlungsweiſe, zu welcher der Zweifel anregt, und der Handlungsweiſe, welche, ohne daß ein Zweifel erhoben worden wäre, ſtattgefunden hätte. Für erſtere darf man ſich natürlich nicht entſcheiden, denn der Zweifel darf nie Grundlage des Handelns werden; wohl aber für letztere, weil der Zweifel dadurch, daß er nicht zur Löſung gebracht werden konnte, ſich als nichtig und als bloßer Incidenzpunkt in der Abfolge des im Bewußtſein ſich vollziehenden Proceſſes der practiſchen Vernunft erwieſen hat, der zwar inſofern Beachtung verdiente, als er zur Wahrheit führen konnte, aber weil er dieß nicht vermochte, alle Bedeutung verliert. Wir wollen dieß an einem Beiſpiele klar machen. Es weiß einer, daß er zu Beobachtung des kirchlichen Faſtengebotes verpflichtet iſt. Nun entſteht in ihm der Gedanke, er könnte von dieſer Verpflichtung wohl auch frei ſein und bei weiterm Nachforſchen findet er dafür Gründe, die wirklich ebenſo bedeutend ſind, als die, welche für das Nichtfreiſein ſprechen, z. B. daß ſein Gewerbe gleich anſtrengend ſei wie die, welche von Haltung dieſes Kirchengebotes befreien u. ſ. w. Man ſieht wohl, in dieſem Falle iſt es ein doppelter Beweggrund, der auf das Handeln Einfluß üben möchte. Der eine liegt in dem zum voraus vorhandenen Bewußtſein der Verpflichtung, der andere in dem ſpäter aufſteigenden Gedanken, daß eine ſolche Verpflichtung nicht vorhanden ſei. Indem dieſer Gedanke ſich zum

Digitized by Google

Zweifel ausgeſtaltet, nimmt er allerdings auch die Möglichkeit der Verpflichtung in ſich auf, aber nur als das contradictoriſche Gegentheil ſeiner ſelbſt, alſo in einem ganz andern Sinn als bereits vor ſeiner Entſtehung dieſe Verpflichtung Inhalt des Bewußtſeins war. Kann er ſich nun nicht dialectiſch über die contradictoriſchen Gegenſätze, in welche er auseinander geht, hinausentwickeln, kann er dieſelben nicht überwinden, ſo vernichtet er nur ſich ſelbſt, der urſprüngliche Inhalt des Bewußtſeins aber bleibt unberührt und feſt in der Stellung, aus welcher ihn der einfallende Gedanke zu verdrängen ſuchte, es aber nicht vermochte, und nur darin unterſcheidet er ſich von ſeinem frühern Zuſtande, daß er jetzt nach Ueberwindung des Zweifels ſeiner ſelbſt gewiß geworden. Ganz ſo verhält es ſich in allen Fällen, die hier in Betracht kommen können. Indem der ſpäter im Bewußtſein auftauchende Zweifel ſich als nichtig erweist, bleibt ebendamit das, was vorher als Inhalt in demſelben lag, in ſeinem Rechte. Kann daher allerdings der Grundſatz in dubio melior etc. in ſeiner unmittelbaren Faſſung aus dem Rechtsgebiet nicht auf die übrigen Gebiete der Moral übergetragen und überhaupt auf das Verhältniß von Geſetz und Freiheit angewendet werden, ſo kann er es doch ſeinem weſentlichen Inhalt nach und vorausgeſetzt, daß man ſich über den Sinn dieſer Uebertragung verſtändigt, empfiehlt er ſich für die Detailausführung in der Moral als einfache und bequeme Formel.

Allein damit iſt Gury's Einwurf noch nicht vollſtändig erledigt. Er beanſtandet die Anwendung des fraglichen Grundſatzes auf das Verhältniß von Geſetz und Freiheit nicht blos deßwegen, weil weder von dem einen noch von dem andern ein Beſitzrecht ausgeſagt werden

könne, ſondern auch deßwegen, weil unter der Voraus- ſetzung, daß das Geſetz zweifelhaft ſei, auch das betreffende Recht ſowohl der Freiheit als des Geſetzes zweifelhaft werde. Ziemlich ähnlich ſpricht ſich auch Martin [1]) aus, nur daß er mit gewohnter Klarheit die Punkte, auf die es hier ankommt, deutlicher an's Licht ſtellt. Wir laſſen deß- wegen ſeine Worte folgen. Nachdem er die Anſicht auf- geſtellt, daß der Grundſatz: in dubio melior etc. als bloßer Rechtsſatz auf moraliſchem Gebiet nicht zur Richtſchnur dienen könne, fährt er fort: „aber ſelbſt wenn dieſer Grundſatz auf ſittlichem Gebiete gültig wäre, ſo würde doch daraus nicht folgen, was von den Probabiliſten (Ae- quiprobabiliſten) zu Gunſten ihres Syſtems daraus gefolgert wird. Denn, was wohl zu bemerken, es handelt ſich hier ja keineswegs um die libertas facti, d. h. um das phy- ſiſche Vermögen, überhaupt etwas zu thun oder zu unter- laſſen, ſondern es handelt ſich hier vielmehr um die libertas juris, d. h. um das Vermögen, etwas erlaubt zu thun und zu unterlaſſen. Zweifle ich daher, ob in Beziehung auf eine vorhabende Handlung ein Verbot beſtehe, ſo iſt ja gerade dieſes zweifelhaft, ob es mir erlaubt ſei, die fragliche Handlung zu begehen, d. h. ob ich im Beſitze meiner Freiheit ſei. Es enthält ſomit der Satz, daß man, ſo lange die Exiſtenz des Geſetzes nicht gewiß, im Beſitze der Freiheit ſei, nur eine petitio principii; man ſtellt etwas als Princip auf, was ſelbſt erſt des Beweiſes bedarf. Tritt der Fall ein, daß die Gründe für die Exiſtenz eines Verbots ebenſo erheblich ſind, als die Gründe gegen dieſe Exiſtenz, ſo kann ich vernünftigerweiſe nicht urtheilen, daß

1) Lehrbuch der kath. Moral p. 107.

die Handlung nicht verboten ſei und daher bin ich dann auch nicht mehr im Beſitz der libertas juris. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß der Menſch nichts thun darf, wenn er nicht vorher zu einer vernünftigen Ueberzeugung gelangt iſt, daß dieſes ihm von dem göttlichen Willen geſtattet oder befohlen iſt; denn der göttliche Wille iſt die Regel unſeres Willens, die Regel iſt aber früher als das Geregelte und ehe es mithin mir erlaubt ſein kann, etwas zu thun, muß dieſes mir von Gott geſtattet ſein, oder ich muß erſt erkannt haben, daß dasjenige, was ich thun will, dem göttlichen Willen gemäß oder ihm wenigſtens nicht widerſprechend ſei. Mit einem Worte, im Zweifel oder bei gleicher Probabilität für und gegen die Exiſtenz eines Geſetzes iſt nicht meine Freiheit im Beſitzſtande, ſondern im Beſitzſtande iſt das allgemeine Geſetz der Unterwerfung meines Willens unter den Willen Gottes, als meines höchſten Herrn und Geſetzgebers, und dieſes Geſetz verpflichtet mich, alles deſſen mich zu enthalten, wovon ich zweifele, ob es dem Willen Gottes entſprechend ſei."

Zwei Punkte ſind es demnach hauptſächlich, welche gegen Anwendung des Grundſatzes in dubio melior etc. im Gebiete der Moral geltend gemacht werden, einmal, daß eine ſolche Anwendung eine Verwechslung der libertas facti mit der libertas juris involvire, und ſodann, daß dadurch der menſchliche Wille in ein Verhältniß der Unabhängigkeit von dem göttlichen Willen geſtellt werde, das ihm ſeiner Natur nach nie zukomme. Man könnte dagegen ſchon im Allgemeinen einwenden, daß die Rechtspflichten doch auch in das Gebiet der Moral gehören, und dennoch wird es keinem Moraliſten einfallen, die Anwendbarkeit des

Digitized by Google

fraglichen Grundſatzes in Bezug auf dieſelben zu läugnen, ſchon aus dem einfachen Grunde, weil eine Entſcheidung nicht möglich wäre, indem das Recht auf das Streitobject beiden Theilen in gleicher Weiſe abgeſprochen werden müßte. Allein wir wollen darauf kein Gewicht legen, ſondern auf die Prüfung der einzelnen Punkte der Einwendung eingehen.

Was nun die angebliche Verwechslung der libertas facti mit der libertas juris anlangt, ſo würde eine ſolche allerdings ſtattfinden, wenn der Zweifel als das Erſte und Urſprüngliche zu betrachten wäre. Denn das iſt klar, daß im Zweifel ſelbſt es ſich nur um die libertas juris handeln kann, und die Zweifelsfrage wird, geht man vom Standpunkt der Freiheit aus, ſich immer ſo formuliren: iſt es erlaubt oder nicht erlaubt etwas zu thun oder zu unterlaſſen? Allein den Zweifel können wir nicht als das Erſte und Urſprüngliche ſetzen, ſo wenig als wir die Entzweiung uns als das Erſte denken können. Vielmehr muß dem Zweifel eine, wenn auch nur unmittelbare Sicherheit und Gewißheit vorausgehen, ſei's im Bewußtſein der natürlichen Freiheit, der libertas facti, oder des Gebundenſeins durch das Geſetz. Dieſes Bewußtſein iſt als das Urſprüngliche feſtzuhalten, dagegen der Zweifel als das Hinzukommende, als das Mittel zu betrachten, welches zur Prüfung der Sicherheit und Gewißheit des urſprünglichen Bewußtſein's dienen ſoll. Entſteht alſo in einem Menſchen ein Zweifel, ſo iſt in ſeiner Seele nicht nur der Inhalt der Zweifelsfrage, ſondern auch der Inhalt des derſelben vorausgehenden Bewußtſeins vorhanden, und dieſer wird feſtgehalten, bis der Zweifel entſchieden iſt. Entſchieden wird aber ein Zweifel nur dadurch, daß ſich für einen der

beiden contradictoriſchen Gegenſätze, in welche er auseinandergeht, gewichtigere Gründe ergeben als für den andern. Wird aber dieſes Reſultat — den gehörigen Ernſt der Unterſuchung vorausgeſetzt — nicht erreicht, bleiben ſich auf beiden Seiten die Gründe gleich, ſo kann der Zweifel dem urſprünglichen Bewußtſein keinen Eintrag thun, eben weil er bloßer Zweifel bleibt und ihm als ſolchem an und für ſich keine Berechtigung zukommt. Er ſollte blos den Zweck erfüllen, klar zu machen, ob nicht in etwas anderm, als in dem Ausſpruch des unmittelbaren Bewußtſeins die Gewißheit und Sicherheit liege; da er aber dieſen Zweck nicht erreicht hat, ſo hat er nur dazu gedient, wenigſtens den negativen Beweis zu liefern, daß der genannte Ausſpruch das Geſuchte, nämlich Sicherheit und Gewißheit bereits enthalte. Daher iſt ein ſocher Zweifel auch moraliſch als nicht vorhanden zu betrachten; d. h. es läßt ſich auf ihn, näherhin weder auf ſeine Bejahung noch auf ſeine Verneinung eine Handlung gründen, und man muß zu dieſem Behufe auf den urſprünglichen Inhalt des Bewußtſeins zurückgehen. Der innere Proceß geſtaltet ſich demnach in den beiden Fällen, die hier möglich ſind, ſo: wenn urſprünglich das Bewußtſein der Freiheit vorhanden iſt, ſo iſt dieß zunächſt nur ein Wiſſen vom Vorhandenſein der natürlichen Freiheit, oder des natürlichen Ungebundenſeins; der Zweifel nun geht von der Möglichkeit des Gegentheils, alſo von der Möglichkeit des Gebundenſeins aus; da aber dieſe Möglichkeit nicht als Wirklichkeit erwieſen werden kann, ſo wird die urſprünglich im Bewußtſein vorhandene zunächſt nur natürliche Freiheit ebendamit zur libertas juris, d. h. zu einer Freiheit, von welcher man weiß, daß in Bezug auf ſie ein Gebundenſein nicht exiſtirt.

Ganz gleich iſt der Verlauf, wenn urſprünglich ein Bewußtſein des Gebundenſeins vorhanden iſt. Hier geht der Zweifel wieder von der Möglichkeit des Gegentheils, alſo von der Frage aus, bin ich nicht etwa frei? Allein ſofern auch hier dieſelbe nicht zur Bejahung gebracht werden kann, ſo dient ſie nur dazu, die urſprünglich anerkannte Verpflichtung zu einer ſolchen zu machen, die von dem Bewußtſein begleitet iſt, daß das Gegentheil nicht ſtatt haben dürfe. Daher machen ſich die Vertheidiger des Aequiprobabilismus keineswegs der Verwechslung der libertas facti mit der libertas juris ſchuldig. Was man ihnen in dieſer Beziehung vorwerfen könnte, wäre blos dieß, daß ſie gegen den Geiſt des Syſtems immer nur einſeitig die Präſumtion für die Freiheit gegen das Geſetz vertheidigten, dagegen die von ihnen anerkannte Präſumtion für das Geſetz gegen die Freiheit außer Augen ließen, während doch, um in dieſer Sache zur Klarheit zu kommen, nothwendig iſt, beides zugleich hervorzuheben.

Was den zweiten Einwurf anlangt, ſo wurde derſelbe ſchon dem hl. Alphons gemacht. Er ſagt in dieſer Beziehung H. A. de consc. 56: Ergo nascitur homo liber? non subditus et dependens a Deo? Non equidem. Homo nascitur subditus et dependens et devinctus parere praeceptis omnibus, quae ei Deus imponit; ut vero hujusmodi praecepta eum ligent, debent ei applicari actuali praecepti promulgatione, quae fit cum ei praeceptum rationis lumine manifestatur. Es liegt alſo dem Aequiprobabilismus nichts ferner, als das allgemeine Geſetz der Unterwerfung des menſchlichen Willens unter den Willen Gottes als ſeines höchſten Herrn und Geſetzgebers irgendwie antaſten zu wollen, im Gegentheil will er daſſelbe nur in ſeinem vollen

Umfange feſthalten, und namentlich auch da, wo voraus=zuſetzen iſt, es ſei nicht göttlicher Wille, daß ein Gebunden=ſein durch das Geſetz eintrete. Daher hält er feſt an dem Grundſatze, daß ſoweit Gott will, daß der menſchliche Wille durch das Geſetz gebunden ſei, dieſer unverbrüchliche Unterwerfung zu leiſten habe, daß aber ſoweit Gott dieſe Unterwerfung nicht will, dieſelbe auch nicht gefordert werden dürfe. Dieß ſcheint klar zu ſein und keines Beweiſes zu bedürfen. Nur die Frage könnte erhoben werden, ob es auch Geſetze gebe, die nach göttlichem Willen aufhören können zu verbinden. Dieſe Frage hat einen doppelten Sinn: nämlich einmal ob ein Geſetz an und für ſich auf=hören könne, ſei's für alle, ſei's für Einzelne verbindlich zu ſein, und ſodann ob es in Betreff der Fälle, die unter das Geſetz gebracht werden können eine gewiſſe Gränze gebe, über welche hinaus ſich die Verbindlichkeit deſſelben nicht erſtreckt. Faßt man die Frage in erſterm Sinn, ſo iſt ſie unbedingt zu bejahen. Denn das unterliegt keinem Zweifel, daß gewiſſe Geſetze ihre Verbindlichkeit verlieren können wie denn auch alle Moraliſten die Wege angeben, auf welchen dieß geſchehen kann. Es ſind dieſe das Auf=hören des Grundes, auf welchen hin das Geſetz gegeben wurde, die Aufhebung von Seite der geſetzgebenden Ge=walt, eine dem Geſetze entgegenſtehende rechtskräftige Ge=wohnheit, ſodann eine Dispens, ein Privilegium und endlich die Epikie oder Selbſtdispenſation, welche eintreten kann, wenn der Einzelne in einem beſtimmten Fall über=wiegende Gründe hat, anzunehmen, der Geſetzgeber habe denſelben in dem Geſetze nicht einbegriffen. Dagegen gibt es freilich Geſetze, bei denen ein Aufhören, wenigſtens ſo lange die Welt ſteht, nicht denkbar iſt. Es ſind dieß

die Geſetze, von welchen wir oben behauptet haben, daß in Bezug auf ſie in Zweifelsfällen unbedingt der ſicherern Meinung zu folgen ſei. Denn in Betreff dieſer Geſetze kann weder ein Aufhören des Grundes noch eine Abrogation und noch viel weniger eine Dispenſation oder die Epikie ſtatt finden. Dieſe beide Arten von Geſetzen ſind wohl auseinanderzuhalten. Letztere laſſen der menſchlichen Freiheit durchaus keinen Spielraum und deßwegen kann in Bezug auf ſie wohl mit Martin geſagt werden, daß bei gleicher Probabilität für und gegen die Exiſtenz eines ſolchen Geſetzes nie die menſchliche Freiheit im Beſitzſtande ſei, ſondern im Beſitzſtande ſei das allgemeine Geſetz der Unterwerfung des menſchlichen Willens unter den göttlichen. Ja man muß ſogar weiter gehen und daſſelbe nicht nur für den Fall der gleichen Probabilität für und gegen das Geſetz behaupten, ſondern auch für den Fall der höchſten Probabilität gegen das Geſetz, da in Bezug auf dieſe Geſetze die Probabilität gar nicht zur Anwendung gebracht werden darf. Anders dagegen verhält es ſich bei der erſtgenannten Art von Geſetzen. Schon deßwegen, weil ſie nicht unveränderlich ſind, verändert ſich ihre Stellung zur menſchlichen Freiheit und der Umſtand, daß ſie Dispenſation und Epikie zulaſſen, was will er anders bedeuten, als daß ihr Urheber nicht will, daß ſie in allen Fällen zur Anwendung kommen? Daher können wir vorläufig als allgemeines Reſultat feſtſtellen, daß es in Betreff dieſer Geſetze allerdings auch einen Beſitzſtand der Freiheit geben könne, einen Beſitzſtand, der ſeinen letzten Grund freilich nicht in dem menſchlichen Weſen als ſolchem hat, ſondern in dem Willen des Geſetzgebers, der die bindende Kraft ſeines Geſetzes nicht auf alle Fälle aus-

dehnt. Damit haben wir den Uebergang gewonnen zur Beantwortung der Frage in ihrer zweiten möglichen Faſſung. Auch hier muß unterſchieden werden zwiſchen den beiden Arten von Geſetzen, die wir ſo eben bemerklich gemacht. Daß die ſchlechthin unveränderlichen Geſetze, welche weder Dispenſation noch Epikie zulaſſen, auch auf alle Fälle, die unter ſie gebracht werden können, ausgedehnt ſein wollen, geht aus ihrem Charakter der Abſolutheit hervor. Glaubt z. B. einer die höchſte Wahrſcheinlichkeit für ſich zu haben, daß das Gebot, ſich taufen zu laſſen, auf ihn keine Anwendung habe, ſo muß er ſich demſelben doch unterwerfen, da gegen ein derartiges Geſetz durchaus keine Wahrſcheinlichkeit geltend gemacht werden kann. Dagegen die andere Art von Geſetzen fordert an und für ſich ſelbſt ſchon nicht die Ausdehnung auf ſchlechthin alle Fälle, die unter dieſelben gebracht werden können und läßt ſomit der Möglichkeit Raum, eine Gränzlinie zu ziehen, nach welcher ſich beſtimmen läßt, in welchen Fällen ein Gebundenſein durch das Geſetz, und in welchen das Gegentheil davon ſtattfindet. Dieß iſt auch von Martin und überhaupt von den Probabilioriſten, deren Syſtem er adoptirt, anerkannt, nur daß ſie dieſe Gränzlinie anders ziehen als die Aequiprobabiliſten. Denn während dieſe behaupten, ein Nichtgebundenſein durch das Geſetz könne unter Umſtänden auch dann ſtattfinden, wenn die Gründe für daſſelbe und für ſein Gegentheil gleich gewichtig ſeien, behaupten jene, das Nichtgebundenſein finde nur ſtatt, wenn die Gründe für daſſelbe wirklich die gewichtigern ſeien. Dieſer Unterſchied aber iſt für die Streitfrage, um die es ſich hier zunächſt handelt, von keiner Bedeutung. Denn hier kommt es nur darauf an, zu zeigen, daß aller-

Digitized by Google

dings ein Beſitzſtand der Freiheit gegen das Geſetz anerkannt werden müſſe, und daß ſomit das allgemeine Geſetz der Unterwerfung des menſchlichen Willens unter den göttlichen nicht nur das involvire, daß ſich der Menſch in allen Fällen den Geſetzen zu unterwerfen habe, wo der Urheber derſelben eine ſolche verlangt, ſondern auch das, daß er frei ſein könne, wo eben dieſer Urheber eine Unterwerfung nicht fordert. Man kann daher nicht recht begreifen, wie Martin einerſeits behaupten kann, daß jenes allgemeine Geſetz den Menſchen verpflichte, alles deſſen ſich zu enthalten, wovon er zweifele, ob es dem Willen Gottes widerſprechend ſei, und andererſeits doch das Problem, das die gleiche Probabilität für und gegen das Geſetz bietet, ſo löst, daß er in allen ſolchen Fällen die Beobachtung des Geſetzes verlangt. Denn das Problem kann füglich auch in die doppelte Frage gefaßt werden: iſt es Wille Gottes, daß ich mich dieſem oder jenem Geſetz unterwerfe oder iſt es nicht Wille Gottes, daß ich es thue, oder beſſer: fordert Gott von mir dieſe Unterwerfung als eine Pflicht, ſo daß ich mich durch Nichtunterwerfung verſündige, oder fordert er ſie nicht als Pflicht, ſo daß ich auch ohne mich zu verſündigen, dieſelbe nicht leiſten kann? Wird nun im Falle gleicher Probabilität für und gegen das Geſetz immer nur die erſte Frage bejaht und darnach gehandelt, ſo iſt noch keineswegs gewiß, daß man dem göttlichen Willen entſprochen habe; denn es iſt ebenſo möglich, daß Gott ein ſolches Handeln nicht will, und daß man ſomit etwas als Pflicht betrachtet habe, was nur Scheinpflicht iſt. Zwar könnte es ſcheinen, als ob dieſer Umſtand in der Praxis nicht von Bedeutung wäre, da ja das Handeln nach der dem Geſetz günſtigen Mei-

Digitized by Google

nung Gegenſtand des Rathes alſo nicht nur ein bonum ſondern ein bonum melius werden könne. Allein wie wir bereits eben bemerkten, könnte dieß nur der Fall ſein, wenn die betreffende Handlung in ihren Folgen Andere nicht berührte, und die Erfüllung anderweitiger ſicherer Pflichten nicht unmöglich machte. Würde aber das eine oder das andere ſtattfinden, ſo könnte die Handlung nicht mehr Gegenſtand des Rathes ſein, weil die Erfüllung des Pflichtmäßigen unbedingt der Erfüllung des Gerathenen vorgeht. Somit entgeht man bei der angegebenen Löſung des Problems keineswegs der Gefahr, eine bloſe Scheinpflicht aufzulegen und wenigſtens eine materielle Verfehlung zu veranlaſſen. Daher wäre auch nur das conſequent, mit den Aequiprobabiliſten zu behaupten, daß hier ein unmittelbares Princip, auf welches das Handeln geſtützt werden könnte, nicht vorhanden ſei; denn wie ich mich entſcheide, ob für ob gegen das Geſetz, muß ich zweifeln, daß ich etwas thue was Gott nicht will. Das Nächſte nun, was zu folgen ſcheint, iſt das, daß in einem ſolchen Falle gar nicht gehandelt werden ſolle; allein da in vielen Fällen nicht einmal ein Aufſchub, geſchweige denn eine Unterlaſſung der Handlung möglich iſt, ſo bleibt nichts übrig als auf den Grundſatz in dubiis pars tutior est eligenda ſich ſtützend nach der Meinung zu handeln, welche der Wahrheit am nächſten kommt. Daß aber dieſes nicht nothwendig die für das Geſetz günſtige Meinung (opinio tutior) ſei, wie die Probabilioriſten annehmen, haben wir bereits bewieſen.

Eine andere Faſſung hat dem nämlichen Einwurf Patuzzi gegeben. Geſetzt, ſagt er, der Satz in dubio est melior conditio possidentis laſſe ſich auf das Verhältniß

von Geſetz und Freiheit anwenden, ſo müſſe doch immer für den Beſitzſtand des Geſetzes entſchieden werden, da das Geſetz früher als die Freiheit, oder wie es Martin in der angeführten Stelle ausdrückt, die Regel früher ſei als das Geregelte. Die Vertheidiger des Aequiprobabilismus berufen ſich dagegen vorzüglich auf die Schriftſtelle: Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui. Adjecit mandata et praecepta sua. Eccli. 15, 14. Sie folgern daraus, daß die Freiheit früher war als das Geſetz, das Geregelte früher als die Regel. Allein man ſieht leicht, daß ſich aus einer abgeriſſenen Schriftſtelle nicht ſo viel folgern läßt, abgeſehen davon, daß die mandata et praecepta weiter nichts bezeichnen als den Inbegriff des altteſtamentlichen Geſetzes. Stellt man ſich bei Betrachtung der Frage auf den empiriſchen Standpunkt, ſo läßt ſich für einzelne Fälle leicht nachweiſen, daß die Freiheit früher war als das Geſetz. So waren Adam und Eva früher als das erſte Gebot im Paradieſe, ſo Moſes früher als die Geſetzgebung auf dem Sinai u. ſ. w. Allein mit einer ſolchen empiriſchen Betrachtung iſt nicht viel ausgerichtet. Höchſtens kann damit der ſo zu ſagen augenſcheinliche Beweis geführt werden, daß die entgegengeſetzte Behauptung nicht allgemein gültig ſei. Betrachtet man aber Geſetz und Freiheit, wie ſie an ſich ſich zu einander verhalten, ſo kann es ſich nicht um das Später oder Früher, überhaupt nicht mehr um einen Zeitunterſchied handeln, ſondern nur noch darum, ob dem Geſetze jener abſolute Charakter zukomme, der die Möglichkeit eines Nichtgebundenſeins durch daſſelbe ausſchließt. Damit aber kehrt im Grunde nur dieſelbe Frage wieder, die wir ſoeben gegen Martin behandelt haben. Muß zugeſtanden werden,

Digitized by Google

daß es Geſetze gibt, deren verbindende Kraft in der Zeit anfangen und auch aufhören kann, ſo muß auch zugeſtanden werden, daß dieſelben einen Beſitzſtand der Freiheit gegen ſich ſelbſt zulaſſen und damit ergibt ſich von ſelbſt, daß das Problem der gleichen Probabilität für und gegen das Geſetz nur auf dem Wege gelöst werden könne, den der Aequiprobabilismus zeigt. Man kann daher immerhin zugeben, daß das Geſetz früher als die Freiheit, die Regel früher als das Geregelte ſei, aber man wird dabei immer feſthalten müſſen, daß das Geſetz nicht weiter verbindet und die Regel nicht weiter regelt, als ihre innere Beſtimmung iſt.

Darf demnach die Anwendung des Satzes: in dubio melior est conditio possidentis in der Moral und zwar in der Weiſe, wie ſie von den Aequiprobabiliſten geſchieht, als gerechtfertigt betrachtet werden, ſo kann die Anwendbarkeit der übrigen Sätze, die wir oben angeführt, keinem Zweifel unterliegen. Denn ſie verhalten ſich als einfache Folgerungen aus jenem, und drücken in Bezug auf die verſchiedenen Arten des Zweifels denſelben Sinn aus, daß der Zweifel als bloßer Incidenzpunkt und der status quo ante als hergeſtellt zu betrachten ſei.

Die Einwendungen, die man gegen den Satz: lex dubia non obligat, von welchem Liguori und ſeine Schüler ausgegangen ſind, erhoben hat, können wir füglich übergehen, da wir einen andern Ausgangspunkt gewonnen und dieſelben uns ſomit nicht treffen. Wir bemerken blos, daß die Vertheidigung jenes Satzes entſchieden leichter und wohl auch glücklicher hätte geführt werden können, wenn man ihn nicht für ſich allein hingeſtellt, ſondern immer ſeine nothwendige Ergänzung durch den Satz:

Digitized by Google

libertas dubia non tollit obligationem beigezogen hätte. Zwar ſcheint ſich dieſe Ergänzung von ſelbſt zu verſtehen, allein die gegenſeitigen Argumentationen lauten doch ſo, als ob man dieſelbe von beiden Seiten ganz außer Acht gelaſſen hätte.

Dagegen können wir den Einwurf, mit welchem Martin ſeine Erörterungen über den Aequiprobabilismus ſchließt, nicht unberückſichtigt laſſen. Um nämlich die Unhaltbarkeit der äquiprobabiliſtiſchen Grundſätze auf moraliſchem Gebiete zu zeigen, führt er einige auf dieſelben gegründeten Entſcheidungen an und fragt dann: Wer ſieht dieſen Entſcheidungen nicht auf den erſten Blick das rein Willkührliche und Aeußerliche an? Die Entſcheidungen, die er anführt, ſind die gewöhnlich von den Vertheidigern des Aequiprobabilismus zur Verdeutlichung ihrer Grundſätze angeführten Beiſpiele. Nun will ich nicht läugnen, daß dieſe hauptſächlich auf das kirchliche Faſtengebot ſich beziehenden Beiſpiele „auf den erſten Blick" uns [1]) frappiren; auch möchte ich es Niemand übel deuten, wenn er unwillkührlich in einige Heiterkeit geräth über folgendes von Scavini Theol. mor. l. c. p. 69 der Brüſſeler Ausgabe angeführte Beiſpiel: Seminarii alumnus regularum suarum et disciplinae cultor valde accuratus, tempore solatii et recreationis ad finem suum declinante, dubitat utrum signum silentii et occupationis jam personuerit necne. Dubium ex hypothesi est aequale ex utraque parte, cum nihil habeatur de praesenti quo certa reddatur veritas: si porro rebus sic stantibus ipse in suo solatio et recreatione per-

1) Ein ſchon aus dem Mittelalter ſtammender Spruch lautet: Italorum devotio et Germanorum jejunia communiter habentur ut aeque inania.

severet, quis eum poterit de culpa accusare? nemo sane, quia in hoc casu *possidet* ipsius libertas. Sed si ex adverso tempore studii et silentii dubitet utrum datum sit signum finis, ut vocant, atque solatii necne, et stante tali dubio studium relinquat et silentium violet, jure merito de culpa accusabitur, quia in tali casu non *possidet* ejus libertas sed *possidet* lex et disciplina Seminarii. Wie bereits angedeutet, man könnte allerdings wünſchen, daß andere Beiſpiele gewählt wären, allein ſehen wir einmal zu, ob denn bei den vorhandenen die Sache ſo ſchlimm ſtehe, daß ſie ſchon auf den erſten Blick durch die Aeußerlichkeit und Willkührlichkeit der in ihnen gegebenen Entſcheidungen die Unſtatthaftigkeit der äquiprobabiliſtiſchen Principien beweiſen ſollen. Fangen wir zunächſt mit dem an, das den ſchlimmſten Schein gegen ſich hat, mit dem von Scavini gegebenen Beiſpiel. Eine Anſtalt wie ein Seminar hat eine äußere Ordnung nöthig: die Zeit des Studiums, der Erholung, des gemeinſchaftlichen Kirchenbeſuchs u. ſ. w. muß auf Stunde und Minute hin feſtgeſtellt ſein, wenn nicht erhebliche Nachtheile für das Ganze entſtehen ſollen. Dieſer Ordnung hat jeder Zögling ſich zu unterwerfen, ſofern er Mitglied der Anſtalt iſt und es erwachſen ihm eben ſo viele Pflichten, als dieſelbe einzelne Beſtimmungen in ſich faßt. Was iſt nun das Mittel zu entſcheiden, ob er dieſen Pflichten nachgekommen? Es iſt die Uhr, das gegebene Zeichen u. ſ. w., kurz etwas rein Aeußerliches. Deßwegen wird es auch kein ſo großer Fehler ſein, wenn der Zweifelsfall in Bezug auf die betreffenden Pflichten nach einem äußerlichen Princip entſchieden wird. Ich wenigſtens ſehe nicht ein, wie man überhaupt im Gebiete des Aeußerlichen nach andern als

äußerlichen Principien entſcheiden ſollte. Man könnte allerdings ſagen, eine ſolche äußerliche Legalität iſt moraliſch nichts werth, allein damit würde man offenbar zu weit gehen. Es wird zwar die bloße Legalität niemals an und für ſich ſchon als ein Zeichen inneren moraliſchen Werthes betrachtet werden können, allein das Fehlen derſelben wird man doch auch nicht als ein ſolches gelten laſſen wollen. Man kann weiter ſagen, es wäre beſſer, im Zweifelsfalle eher das zu thun, was das Geſetz verlangt, als es zu unterlaſſen. Das ſagen wir auch, es iſt dieß beſſer; allein, um bei dem angeführten Fall ſtehen zu bleiben, man wird einen Zögling, der es mitunter in Erfüllung ſeiner Anſtaltspflichten, wie man ſagt, auf Spitz und Knopf ankommen läßt und nicht um ein Haar breit mehr thut, als ſie unzweifelbar verlangen, noch nicht für einen ſchlechten halten können. Allein das Princip ſoll nicht blos äußerlich ſondern auch willkührlich ſein. Wäre dieß, ſo müßte ſich im vorliegenden Fall auch umgekehrt entſcheiden laſſen d. h. es müßte die Verſpätung im Anfange der Arbeitszeit als culpa, dagegen die Verfrühung im Aufhören derſelben als ohne culpa vor ſich gehend betrachtet werden können. Daß dieß in einzelnen Fällen angehe, läugne ich nicht, allein die allgemeine Praxis in ſolchen Anſtalten, in Beziehung auf das Anfangen nachſichtiger zu ſein als in Beziehung auf das Aufhören, dürfte doch ein Fingerzeig ſein, was als das erfahrungsmäßig, d. h. in den meiſten Fällen richtige zu betrachten ſei. Daher wird man das fragliche Princip wohl als ein Auskunftsmittel, keineswegs aber als eine rein willkührliche Aufſtellung anſehen können. Aehnlich ſind die übrigen Beiſpiele zu beurtheilen. Was insbeſondere das Faſten

Digitized by Google

anlangt, ſo gehört daſſelbe, wenn es von der Kirche vorgeſchrieben iſt, in das Gebiet der äußern Legalität und inſofern ſind auch die Kriterien, nach welchen die Erfüllung dieſer Pflicht zu beurtheilen iſt, äußerliche. So iſt es z. B. der Freitag, an welchem ich Abſtinenz zu halten habe und zwar von Donnerſtag Nachts 12 Uhr bis Freitag Nachts 12 Uhr. Ich kann für mich jeden andern Tag in der Woche Abſtinenz halten, aber um dem Kirchengebote zu genügen, iſt eben dieß Aeußerliche feſtzuhalten, daß ich am Freitag und zwar innerhalb der angegebenen Zeitfriſt mich des Fleiſcheſſens enthalte. Warum ſollte nun zur Löſung eines dieſe Pflicht betreffenden Zweifels nicht auch ein äußerliches Kriterium angewendet werden? Oder ſoll ich mich in ſubjectiver Selbſtgenugſamkeit leicht über den Zweifel hinwegſetzen, oder aber mich verpflichtet halten mehr zu thun, als die Kirche ſelbſt will? Indeſſen ſind es nicht blos ſolche Fälle, mit welchen es der Aequiprobabilismus zu thun hat, ſondern ſie ſind zunächſt nur als Beiſpiele gewählt, um dem Schüler am handgreiflichſten die Eigenthümlichkeit des Syſtems klar zu machen. Daß daſſelbe auf eine Reihe anderer Fälle, zum Theil von erheblichſtem Belange zur Anwendung komme, weiß jeder, welcher mit poſitiver Moraltheologie bekannt iſt.

Uebrigens iſt das Syſtem des Aequiprobabilismus weit entfernt von dem Anſpruch, den Weg der Vollkommenheit zeigen zu wollen, ſondern nur den Weg, den man gerade noch ſicher einſchlagen kann, ohne in Sünde zu verfallen. Daher verwirft derſelbe die Entſcheidungen des Probabiliorismus und Tutiorismus nicht an und für ſich wie die des Probabilismus und Laxismus, ſondern nur inſofern, als dieſelben einen verpflichtenden Charakter an-

Digitized by Google

ſprechen wollen. Dagegen legt er es Jedem nahe, dieſelben, wenn nicht etwa die Verletzung einer andern Pflicht dadurch entſtehen würde, als Rath zu befolgen. Man kann ſich in dieſer Beziehung nicht ſchöner ausdrücken, als der hl. Alphons ſelbſt, der in ſeiner Schrift über den gemäßigten Gebrauch des Probabilismus ſagt: Deo bene juvante omni vi conabor perfectissimam ingredi viam; sed obligare omnes homines ad rejiciendam in praxi quamlibet opinionem minus tutam neque moraliter certam et absolutionem denegare non facientibus, hoc puto exigi non posse, antequam de hoc ab ecclesia sententia proferatur.

Sofern der Aequiprobabilismus eine Modification des Probabilismus im weiteſten Sinn iſt, ſo können wir nicht umhin, in dieſer Beziehung noch einige weitere Bemerkungen anzuknüpfen. Man hat dem Probabilismus vorgeworfen, daß weder das chriſtliche Alterthum, noch das Mittelalter denſelben gekannt haben. Dieſe Behauptung iſt nun richtig und unrichtig zugleich. Unrichtig iſt ſie dann, wenn man ſie ſo verſtehen wollte, es ſei in dieſen Zeiträumen zur Entſcheidung von zweifelhaften Fällen die Probabilität überhaupt nicht zur Anwendung gekommen; richtig aber iſt ſie inſofern, wenn nur geſagt ſein ſoll, einerſeits der Name Probabilismus ſei neu, und andererſeits ſei die Befugniß von der Probabilität Gebrauch zu machen, in andere Hände gekommen, als ſie früher war. Denn was das erſte anlangt, ſo iſt bekannt, daß der Probabilismus von dem Dominicaner Bartholomäus de Medina, Profeſſor der Theologie an der Univerſität Salamanca ungefähr um das Jahr 1570 zuerſt unter dieſem Namen in der Moraltheologie zur Geltung gebracht wurde, ein Vorgang, der reißend ſchnell auf allen Univerſitäten

Digitized by Google

und Lehranſtalten der katholiſchen Welt Nachfolge fand, ſo daß um das Jahr 1600 bereits in allen Schulen der Probabilismus zur Entſcheidung caſuiſtiſcher Streitfragen verwendet wurde. Was das zweite anlangt, ſo darf als die im Mittelalter allgemein giltige Regel für Entſcheidung von Zweifelsfällen der Satz des hl. Thomas von Aquin Summa 1. 2. qu. 106. art. 6 ad e angeſehen werden: si dubium sit, debet vel secundum verba legis agere vel superiorem consulere. Nach dieſem Satze darf alſo nur der Untergebene von der Probabilität nicht Gebrauch machen, wohl aber darf es der superior, um jenen zu beſcheiden. Man ſieht leicht, eine ſolche Regel konnte nicht mehr ſtreng durchgeführt werden, als mit dem Eintreten der Neuzeit zugleich auch das Band der hierarchiſchen Ordnung in der Kirche lockerer und insbeſondere durch Staatsgeſetzgebungen der Verkehr mit dem Oberhaupt der Kirche vielfach erſchwert wurde. Es legte ſich daher von ſelbſt nahe, daß die Anwendung der Probabilität zur Entſcheidung von zweifelhaften Fragen auch andern Kreiſen in der Kirche, als bloß den Trägern der hierarchiſchen Gewalt geſtattet werden mußte, und zwar um ſo mehr, als die Neuzeit zugleich eine Menge neuer Verhältniſſe ſchuf, von welchen es zweifelhaft werden konnte, ob auf ſie die auf andere Zuſtände berechneten beſtehenden Kirchengeſetze anwendbar ſeien. Wir machen in dieſer Beziehung blos aufmerkſam auf die totale Veränderung, welche durch die Entdeckung Amerikas und ſeiner reichen Schätze an edeln Metallen in Beziehung auf die Grundlage des Beſitzes herbeigeführt wurde. Konnte das Mittelalter noch das Zinſennehmen überhaupt als ein Wuchergeſchäft betrachten, ſo mußte ſich dieſes ändern, ſobald an die Stelle des liegenden

Digitized by Google

Gutes als der Grundlage des Beſitzes im Allgemeinen das Geld trat, und dieſes in der Geſellſchaft zu einem Gegenſtande wurde, der an und für ſich geeignet iſt, Früchte zu bringen. Daher mußte ein Zeitpunkt kommen, wo die mittelalterliche kirchliche Geſetzgebung über das Zinſen-nehmen mit dem Aufhören ihres Grundes zugleich auch ihre Verbindlichkeit verlor. Es iſt natürlich, daß ſich dieſer Uebergang nicht plötzlich, ſondern allmählig machte, und daß deßwegen die höchſte kirchliche Auctorität nur nach und nach ſich zu entſcheidenden Ausſprüchen herbeilaſſen konnte. Deßwegen mußte eine Vermittlung des Alten und Neuen eintreten, und dieſe wurde dadurch möglich, daß unter ſtillſchweigender Zuſtimmung der Kirche die Wiſſenſchaft ſich die Befugniß aneignete, von der Probabilität Gebrauch zu machen. Läßt ſich durchaus nicht läugnen, daß ſie von dieſer Befugniß nicht immer den gehörigen Gebrauch machte, daß ſie in den Händen eines Caramuel, Escobar u. ſ. w. zu einem wahren Irrlichte wurde, ſo kann hinwiederum nicht geläugnet werden, daß die Organiſation der Kirche hinreichende Mittel bot, ſolche Auswüchſe zu beſchneiden und die wiſſenſchaftliche Thätigkeit in die gebührenden Schranken einzuweiſen. Daher iſt der Probabilismus im weiteſten Sinn keineswegs etwas Verwerfliches, ſondern wie er aus einer gewiſſen innern Nothwendigkeit entſtanden, ſo wird er ſich mit derſelben Nothwendigkeit erhalten, als das Mittel, das Neue, das die fortlaufende Entwicklung des Menſchengeſchlechts ausgeſtaltet, mit dem bereits Beſtehenden in Einklang zu bringen, der kirchlichen Geſetzgebung vorzuarbeiten und in den Gebieten, in welchen die Geſetze nothwendig den Charakter der Veränderlichkeit an ſich tragen, den Fortſchritt zu fördern, ohne auf der

einen Seite das Alte zu verwerfen, ſo lang es noch lebensfähig iſt, und das Neue aufzunehmen, ehe es ſich als innerlich berechtigt ausgewieſen.

Aberle.

Digitized by Google

2.

Ritſchl und die Ignatianiſchen Briefe.

Es iſt einmal das Loos des altehrwürdigen Ignatius, in Stücke geriſſen zu werden von unruhigen und unſanften Weſen, ſprunggeübten Leoparden, die um ſo weniger zahm werden, je mehr man ſie zu beſchwichtigen ſucht. Das Fleiſch ſoll von den Knochen gelöst werden, bis nur ein mageres Gerippe übrig bleibt, oder wenige Gebeine, und der gotterfüllte, für die Kirche glühende Geiſt des Mannes ſich verflüchtigt hat. Und wie Polykarp ſein Genoſſe war im Leben und im Tode, ſo ſoll er auch vor dem Richterſtuhle der neueren Kritik nicht von ihm geſchieden werden. Auch er muß ſich auf die Folterbank legen laſſen, weil er das Verbrechen begangen, die Briefe ſeines Freundes bewundert, benützt und empfohlen zu haben. Das nächſte Wort nach Cureton und Bunſen hat Ritſchl geſprochen in ſeinem Werke: „die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche". Was die inneren Gründe angeht, wiederholt er im Ganzen nur das von Bunſen Geſagte; deſto mehr beſchäftigt er ſich mit dem Briefe Polykarps, mit welchem, wie er richtig ſah, die Aechtheit des bisherigen Textes ſtehen oder fallen muß. Ueber die Einwendungen erſterer Art können wir alſo dieſes Mal verhältnißmäßig kürzer hinweggehn, länger muß uns der neue Angriff gegen den Freund unſeres Ignatius beſchäftigen.

Digitized by Google

Den Zuſammenhang betreffend werden wir mit der allgemeinen Bemerkung abgewieſen, daß derſelbe im ſyriſchen Text weit logiſcher ſei; nur habe Bunſen nicht immer den Text hinreichend hergeſtellt. Als ein beſonders wichtiger Fall dieſer Art, bei welchem ſich der längere Text ſicher als unächt erweist, wird [1]) die Stelle aus dem Epheſerbrief angeführt, welche nach Cureton alſo heißt: *Ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς τοῦ Κυρίου καὶ τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη ἀπὸ τοῦ ἀστέρος* [2]). Hier ſoll der Beiſatz des längeren Textes *ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ Κυρίου* nach dem Zuſammenhang eine reine Unmöglichkeit ſein. Wenn hier davon die Rede ſei, daß die Merkmale der Gottheit Chriſti dem Teufel verborgen blieben, ſo geſchehe dieſes nur zur Erklärung der Thatſache, daß der Teufel den Tod Chriſti bewirkte, gemäß einer durch das ganze Alterthum verbreiteten Vorſtellung. Der Tod Chriſti könne alſo nicht ſelbſt unter dasjenige geſetzt ſein, was der Teufel nicht erkannte. Bunſen habe, indem er dieſen Beiſatz wieder eingeſetzt und durch [illegible] des *καὶ* das *τρία μυστήρια κραυγῆς* zu einer [illegible] zum Vorhergehenden gemacht habe, den Gegnern das einleuchtendſte Argument gegen die Urſprünglichkeit [illegible] Textes an die Hand gegeben.

Allein der Zuſammenhang, wie ihn Ritſchl [illegible] iſt nicht nur durchaus nicht nothwendig, [illegible] ganz unbegründet. Nach der gewöhnlichen [illegible] ſich dagegen auf folgende Weiſe ganz [illegible]

---

1) S. 577. Anm. 2.

2) Eph. 19.

Ignatius ſtreitet gegen die Doketen, welche es für unmöglich halten, daß Gott am Kreuz geſtorben. Mein Geiſt, ſagt er dieſen gegenüber, verſinkt in Nichts vor dem Kreuze, das den Ungläubigen Aergerniß iſt [1]). Der Fürſt dieſer Welt, von dem die häretiſche Lehre ausgeht [2]), hat eben die drei Geheimniſſe nicht erkannt, die ſo verborgen und unſcheinlich und ſtille auftreten und doch ſo laut rufen. Er hat die Jungfrauſchaft Mariä nicht erkannt: ſie ſchien ihm auf gewöhnlichem Wege empfangen zu haben; die Armuth und Niedrigkeit der Geburt Chriſti hat er nicht durchſchaut; er glaubte zu ſiegen, als Chriſtus am Kreuze ſtarb, weil er deſſen Kraft nicht erkannte. Man wird wenigſtens nicht behaupten können, daß dieſer Gedankengang ein unmöglicher ſei.

Doch es iſt nicht einmal ausgemachte Sache, daß der Syrer die Worte *καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου* nicht geleſen hat. Denn von den zwei Cureton'ſchen Handſchriften, welche den Epheſerbrief enthalten, hat die von Cureton mit *γ* bezeichnete ſelbſt das fragliche Glied. Ritſchl, der das Corpus Ignatianum nicht geſehen zu haben ſcheint, hat alſo ſeine Argumentation auf eine ſehr ungewiſſe Grundlage gebaut.

Mögen wir nun aber wie immer leſen, ſo liegt die Hauptſchwierigkeit für den ſyriſchen Text darin, daß er die drei Geheimniſſe dem Sterne ſelbſt zuſchreibt. Er lieſt nämlich *καὶ τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη ἀπὸ τοῦ ἀστέρος*, was Bunſen ſehr gewaltſam emendirt in *τρία μυστήρια ἐναργῆ, ἅτινα ἐκηρύχθη τῷ ἀστέρι*. Was ſollen nun aber dieſe drei Geheimniſſe ſein,

1) n. 18. 2) n. 17.

Digitized by Google

die der Stern machte oder im beſten Falle verkündigte. Hierüber gerathen die Freunde des kürzeren Textes in die größte Verlegenheit. Bunſen verzweifelt daran und geht geradezu von ſeinem Texte ab. Cureton [1]) geſteht, daß es ſehr ſchwer ſei einen Sinn zu finden, und ſpricht ſich ſehr unentſchieden darüber aus: Was dieſe Geheimniſſe immer bedeuten möchten, ſo ſchienen ſie Bezug zu haben auf die Jungfrauſchaft Mariens, die Geburt unſeres Herrn und die Erſcheinung des Sterns der Weiſen. Man könne ſie auf den Geſang der himmliſchen Schaaren beziehen. Wie, hat er nicht geſagt, und vermögen wir nicht einzuſehen. Ritſchl findet nichts ganz Angemeſſenes, indem er die himmliſchen Stimmen, die in den Evangelien vorkommen, nicht zuſammenfaſſen will noch auch kann, weil ſie mit dem Stern in keiner Beziehung ſtunden. Daher ſchlägt er als Auskunft vor, anzunehmen, daß im Evangelium, deſſen ſich Ignatius bediente, drei himmliſche Stimmen vorkamen oder daß *τρία* aus dem Artikel *τὰ* entſtanden ſei, d. h. wiederum, der Text muß geändert werden, um einen Sinn zu bekommen.

Auf einen gegen ihn anzuwendenden Grund macht Ritſchl ſelbſt aufmerkſam, ohne ihn vollſtändig löſen zu können, nämlich, daß in der Verbindung *τυκετὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν*, welche der ſyriſche Text ſtatt der gewöhnlichen Lesart *τυκετὸς αὐτῆς* darbietet, jenes Wort gegen den Sprachgebrauch paſſiviſch zu faſſen wäre. Er beruft ſich dagegen auf die Worte des Römerbriefs [2]): *ὁ δὲ τυκετός μοι ἐπίκειται*, die er überſetzt: das Geboren-

1) Corp. Ign. p. 286. not. ad p. 36. l. 2.
2) n. 6.

werden, nämlich ein Martertod zum ewigen Leben, ſteht mir bevor. Allein dort iſt die paſſiviſche Bedeutung noch problematiſcher, Bunſen und der Syrer überſetzen: das Gebären, die Geburtswehen; die lateiniſche Ueberſetzung hat dafür lucrum und zieht ὠδε zuſammen, was das Einzige iſt, was einen Zuſammenhang gibt, im kürzeren wie im längeren Text, und nicht ſo ganz ohne Analogie daſteht, indem τόκος den Zins, den Gewinnſt bedeutet, und τικετὸς auch wohl das Erzeugte.

Hinſichtlich des Dogma wird bemerkt, daß unſere Briefe bereits deutliche Spuren der regula fidei, des ſogenannten Symbolums der Apoſtel enthalten und zwar desjenigen Theils, welcher von der Perſon Chriſti handle [1]). Dieſe Glaubensregel, namentlich die Artikel über die Menſchwerdung, ſollen erſt im Laufe des II. Jahrhunderts den Gnoſtikern gegenüber aufgeſtellt worden ſein.

Die auf den Gnoſticismus genommene Rückſicht iſt überhaupt ein Punkt, der unſeren Briefen vorgeworfen wird. Allein, daß die Anfänge der Gnoſis nicht erſt nach Ignatius zu ſuchen ſind, geht doch wohl aus einem großen Theil der canoniſchen Literatur, über den freilich Ritſchl keine Silbe ſpricht, und aus einer Maſſe von hiſtoriſchen Zeugniſſen hervor, die doch zu gewichtig iſt, als daß ihr nicht etwas Wahres zu Grunde liegen ſollte. Wer wird annehmen wollen, daß die Gnoſis ſofort in der künſtlich entwickelten Form aufgetreten ſei, in der wir ſie bei Valentinus vorfinden? Niemals entſteht eine Richtung auf einmal, ſondern allmählig ſammeln ſich die Elemente, welche die neue Erſcheinung hervorbringen. Sie hat viele Vor-

1) Trall. 9. 10. Smyrn. 2.

Digitized by Google

läufer vor ſich, viele Nüanzen neben ſich, die unentwickelter und unentſchiedener, dennoch auf daſſelbe Ziel losſteuern. Für die Gnoſis lagen die Keime ſchon in der Zeit vor Chriſtus. Dieſes allgemeine Streben nach tieferer Erkenntniß des bis dahin Geglaubten lag in der ganzen Zeit und ergriff daher gleichmäßig die verſchiedenſten Religionsparteien: Juden, Ebioniten, Pauliner, Johanneschriſten und zuletzt ſelbſt das Heidenthum. Wenn Euſebius den Anfang der Gnoſis tiefer hinabzurücken ſcheint, ſo verſteht er unter dieſem Namen die vorzugsweiſe alſo benannte, vollkommen ausgebildete Richtung, die durch Baſilides ihren Anfang nahm.

Das Glaubensbekenntniß wird wohl auch ſeiner Form nach noch nicht ganz der apoſtoliſchen Zeit angehören. Allein die Anfänge davon datiren ſich ſicherlich ſo hoch hinauf, da es ſich nach Ritſchl ſelbſt im II. Jahrhundert bei allen Parteien ſchon vorfindet. Vor der Annahme zur Taufe mußte Jeder um ſeinen Glauben gefragt werden. Durch den Gebrauch bildete ſich allmählig eine ſtändige Formel. Daß ſie von Anfang durchaus nichts über den Stifter der neuen Religion enthalten haben ſolle, nicht einmal das Wenige, was Ritſchl Chriſtum ſelbſt von ſich ſagen läßt, iſt durchaus unglaublich. Die erſten Spuren von ähnlichen abverlangten Glaubensbekenntniſſen ſind auch dagegen [1]).

Von größerem Belange iſt, was Ritſchl über den Unterſchied beider Texte in ihrer Lehre von der Hierarchie ſagt. Das von Bunſen bereits eingewendete wird wiederholt, aber klarer formulirt und Neues hinzugefügt. Der

---

1) Act. 8, 37. Joh. 9, 35; 17, 3. beſonders I. Cor. 8, 6.

Digitized by Google

Biſchof iſt nach dem ſyriſchen Text kein Kirchenbeamter, ſondern blos ein Gemeindebeamter; er ſpricht durchaus nicht an, Stellvertreter Gottes und Chriſti zu ſein, das Verhältniß der einzelnen Chriſten zu Gott zu vermitteln, oder durch legitime Nachfolge ſeine Gewalt von den Apoſteln abzuleiten. Keine Spur einer Beziehung des biſchöflichen Amtes auf die ganze Kirche findet ſich hier vor. Dem Biſchof kömmt nicht vorzugsweiſe das Lehrgeſchäft zu oder gar das Vertreten einer beſtimmten Lehrweiſe. Zwar wird von ſeinem Verhältniß zu Häretikern geſprochen [1]), aber er wird ſolchen gegenüber bloß zur Geduld und Sanftmuth ermahnt. Das einzige Geſchäft dieſes harmloſen, patriarchaliſchen Oberpresbyters iſt, dafür zu ſorgen, daß nicht etwa ein zu hitziger Aſcete ſich Wehe thue, daß alle übrigen gute Heirathen ſchließen und daß den Wittwen das Brod nicht ausgehe. Dieſem Bilde ſähe nun freilich das vom Biſchof im längeren Text entworfene ſehr wenig gleich. Hier tritt uns der Hierarch der Pſeudo-apoſtoliſchen Conſtitutionen entgegen, mit denen die ſieben Briefe oft ſogar im Ausdruck übereinſtimmen. Hier zeigen ſich deutliche Spuren des Streites mit den Montaniſten über die Schlüſſelgewalt.

Allein, es iſt doch eine auch von Cureton zugeſtandene Sache, daß die Anſichten über die hierarchiſche Gewalt in ſeinem Texte gerade dieſelben ſind, wie im längeren, und er gründet gerade darauf ſeine Argumentation, daß ſich namentlich keine Abſicht der Abkürzung nachweiſen laſſe, weil Lehre und Kirchendisciplin in beiden Texten dieſelbe iſt. Daß einzelne Prädicate des biſchöflichen Amtes nicht

1) Polyc. 3.

ausdrücklich in den ſyriſchen Excerpten erwähnt werden, wie namentlich die apoſtoliſche Nachfolge, iſt kein Beweis, daß der Urheber dieſer Stücke ſie verwarf. Die apoſtoliſche Nachfolge iſt ſicherlich nicht von ihm geläugnet worden, wie Ritſchl aus dem Römerbrief [1]) beweiſen möchte. Wenn es dort heißt: *Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος*, ſo betrifft der hier geſetzte Unterſchied nicht die Amtsgewalt, ſondern die perſönliche Befähigung, die Verſchiedenheit der Charismen; oder, wenn es die Amtsgewalt iſt, in welcher dem Petrus und Paulus eine Superiorität zugeſtanden wird, ſo deutet Ignatius auf die beſonderen, außerordentlichen Privilegien hin, welche die Apoſtel als Gründer der Kirche beſaßen. Das Stillſchweigen aber über die apoſtoliſche Nachfolge ebenſowohl, wie über manche andere Punkte, kann uns nicht vorgehalten werden, wenn ſich ſonſt nachweiſen läßt, daß Ignatius die hierarchiſche Gewalt als eine von Gott geſetzte, im Gewiſſen bindende anſieht: denn das Uebrige folgt dann daraus von ſelbſt.

Ritſchl mußte, um über dieſen Hauptbeweis hinwegzukommen, allerdings nicht wenig Scharfſinn anwenden Denn er liegt ſo klar wie möglich im Brief an Polycarp [2]) ausgeſprochen. *Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε*, ſagt Ignatius, *ἵνα καὶ ὁ Θεὸς ὑμῖν. Ἀντίψυχος ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις καὶ μετ᾽ αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν ἐν Θεῷ.* Wie kann man deutlicher und emphatiſcher ſagen, daß das Verhältniß des Einzelnen zu Gott nicht unabhängig iſt von dem zum Biſchof, daß die Unterwerfung unter die biſchöfliche Gewalt eine von

1) n. 4. 2) n. 6.

Gott gewollte ſei. Ritſchl erwiedert, dieſes ſey nur inſo- ferne geſagt, als Einheit und Ordnung Gott gefällig ſind, der Biſchof aber factiſch der Vertreter und Erhalter der- ſelben iſt; es ſey eine ſittliche, nicht eine dogmatiſche Noth- wendigkeit. Wenn man ſolche Diſtinctionen lieſt, wird man verſucht, die Critik zu definiren als die Kunſt Alles aus Allem zu machen, wie einſt Voltair die Etymologie diejenige Kunſt nannte, die ſich um die Vocale wenig bekümmert und auch nicht viel aus den Conſonanten macht. Eine ſolche Erklärung iſt nicht dem natürlichen und for- mellen Verſtande der Worte angemeſſen, indem ſie direct von der Unterwerfung unter die Kirchengewalt ſprechen und folglich ausſagen, daß ſie als ſolche göttliches Ge- bot ſei.

Die Amtsbefugniß des Biſchofs wird nicht auf die Disciplin beſchränkt: daß ihm eine Lehrgewalt zugeſchrieben, daß er als die erſte Stütze des wahren Glaubens angeſehen wird, geht gerade aus der Stelle hervor, welche Ritſchl anführt, um das Gegentheil zu beweiſen oder vielmehr, um ſie zu präoccupiren: *Οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν. Στῆθι ἑδραῖος ὡς ἀθλητὴς* (oder *ἄκμων*) *τυπτόμενος. Μεγάλου ἐστὶν ἀθλητοῦ τό δέρεσθαι καὶ νικᾷν, μάλιστα δὲ ἕνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομενεῖν ἡμᾶς δεῖ* [1]). Harte Kämpfe gab es alſo ſchon damals von Seite von Irrlehrern. Und wer iſt es, der als Vorkämpfer gegen ſie auftreten, die Angriffe zuerſt aufnehmen ſoll, als der Biſchof? Der ganze Kampf wird auf ihn bezogen, als wenn er ſich gegen ſeine Perſon allein wendete. Er iſt alſo der rechte

1) Polyc. 3.

Digitized by Google

Träger der Lehre, derjenige, der für ihre Erhaltung zu ſorgen hat; er iſt auch in dieſer Beziehung der Mittelpunkt der Einheit (*τῆς ἑνώσεως φρόντιζε*).

Das Amt des Biſchofs ſoll gar keine Beziehung auf die ganze Kirche haben, jede Gemeinde für ſich daſtehen, ohne in der Einheit des Episcopats eine Verbindung mit andern zu haben. Hiegegen läßt ſich von Ritſchl's Standpunkt aus einwenden, daß ja doch Ignatius nach dem ſyriſchen Text dem Polycarp den Auftrag ertheilt, für ſeinen Nachfolger zu ſorgen, und dieſen, wie aus Allem hervorgeht, ſogar in Smyrna zu beſtimmen.

Im längeren Texte dagegen iſt die Rückſicht auf den Montaniſtiſchen Streit über die Schlüſſelgewalt nicht genügend nachgewieſen worden. Ritſchl ſagt, es ſei in den ſieben Briefen öfters von gewiſſen Schismatikern die Rede, welche die Euchariſtie für ſich ohne den Biſchof feierten. Dieſe in den Gemeinden ſtatthabenden Trennungen könnten nicht von den Gnoſtikern hervorgebracht ſein, denn dieſen werde im Gegentheil vorgeworfen, daß ſie ſich der Euchariſtie gänzlich enthielten, weil ſie weder überhaupt die Menſchwerdung Chriſti, noch im Abendmahle die Gegenwart ſeines Leibes anerkennen. Als Schisma ſei uns im II. Jahrhundert nur der Montanismus bekannt. Dieſe Vermuthung werde durch ſolche Stellen beſtätigt, in denen der Spaltung gegenüber die durch den Biſchof gewährte kirchliche Einheit auch auf diejenigen Chriſten ausgedehnt wird, welche als Büßende zur Kirche zurücktreten wollen. So heiße es im Brief an die Philadelphier: *Τέκνα οὖν φωτὸς καὶ ἀληθείας φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας ...... ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσὶν καὶ ὅσοι ἂν μετα-*

νοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας καὶ αὗτοι θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες [1]). Ferner in demſelben Briefe: *Οὗ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργή, θεὸς οὐ κατοικεῖ· πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου.*

Allein wer dieſe Stellen unbefangen durchlieſt, wird darin nichts als eine Zuſicherung der Verzeihung von Seite Gottes für zurückkehrende Häretiker ſehen. Wenn dieſe Stellen gegen die Montaniſten gerichtet wären, ſo wäre das eigentliche Gegentheil von ihrer Lehre gar nicht ausgedrückt. Denn, daß „der Herr den Reuigen verzeihe" wie die zweite Stelle ſagt, läugneten die Montaniſten keineswegs, ſondern nur daß die Kirche das Recht des Sündennachlaſſes habe. Noch unbeſtimmter wäre die erſte Stelle gefaßt. Wie ließe ſich die Erſcheinung erklären, daß die Briefe, welche für die Schlüſſelgewalt ſtreiten ſollen, niemals auch nur die geringſte Erwähnung derſelben thun, daß, ſoviel vom Lehramt und von ſonſtigen prieſterlichen Functionen die Rede iſt, die Bußgewalt nie zur Sprache kömmt, daß ſich gar keine Polemik gegen den eigentlichen Grund des Uebels, die falſche Prophetie, vorfindet; und dieſes Alles, obgleich die Briefe gerade in jenen Gegenden geſchrieben ſind, in welchen das Uebel am meiſten graſſirte, dieſes iſt im Gegentheil ein ſicherer Beweis, daß ſie in die Zeit vor dem Ausbruch der Montaniſtiſchen Ketzerei gehören.

Daß die Gnoſtiker nicht jene Urheber von Spaltungen ſein können, weil ſie ſich der Euchariſtie gänzlich enthielten,

1) n. 2. 3. 2) n. 8.

iſt ebenfalls ein Schluß, der auf durchaus irrigen Voraus- ſetzungen beruht. Die Gnoſtiker verwerfen nicht ſämmtlich die Euchariſtie, wie wir aus dem Beiſpiele des Gauklers Marcus ſehen, der Wein in Blut verwandelte, aus dem der Borboriten, welche ſie auf unzüchtige Weiſe feierten. Wohl kämpft Ignatius in den betreffenden Stellen gegen die Ebioniten, welche die Euchariſtie wohl feierten, aber auf eine andere Weiſe als die Biſchöfe der Kirche, nämlich mit Waſſer.

Die Lehre der ſieben Briefe ſoll mitunter ſogar im Wortausdruck mit den apoſtoliſchen Conſtitutionen über- einſtimmen. Dieſes hat Ritſchl ſehr gut nachgewieſen [1]. Wir nehmen dieſes uns freiwillig angebotene Zeugniß für die Aechtheit unſeres Textes aus der zweiten Hälfte des III. Jahrhunderts freudig auf. Bei einer früheren Gele- genheit hatten wir es nicht gewagt, die apoſtoliſchen Con- ſtitutionen anzuführen, weil ihr Text erſt einer critiſchen Bearbeitung bedarf, dieſes Mal werden wir nicht mehr ſo beſcheiden ſein, da man uns ſo bereitwillig entgegen- kömmt.

Doch ein weit älteres und gewichtigeres Zeugniß liegt im Briefe Polycarps an die Philipper. Dieſem hat daher Ritſchl einen beſonderen Anhang in ſeinem Werke gewidmet. Er will dieſen Brief nicht mit Schwegler für völlig unächt halten; aber auch die Gründe, mit denen Dalläus und nach ihm Bunſen die Interpolation beweiſen wollen, ſcheinen ihm nicht ſtichhaltig und er tritt unbedingt der von Hefele gegebenen Widerlegung derſelben bei. Dafür ſucht er auf einem andern Wege zu demſelben Reſultat zu gelangen

1) S. 406. 602. 618.

und ſogar noch mehr Interpolationen im Briefe nachzuweiſen.

Der Brief an die Philipper bietet aber ein ſo richtig zuſammenhängendes Ganzes, in dem alle Theile ſo gut motivirt ſind, ſelbſt die allgemeiner gehaltenen Stellen ſich ſo klar auf die ſpeciellen Anläſſe beziehen laſſen, daß er den Verdacht der Interpolation nicht leicht zuläßt. Die Philipper hatten an Polycarp geſchrieben, und zwar zunächſt auf Veranlaſſung der Durchreiſe des Ignatius durch ihre Stadt: ſie meldeten, wie ſie ihn beſtens aufgenommen und ihm das Geleite gegeben hätten, worüber ihnen Polycarp vor Allem glückwünſcht [1]. Sie hatten, wohl von Ignatius dazu aufgefordert, einen Brief der Gemeinſchaft an die Antiocheniſche Gemeinde geſchrieben: ſie ſchickten dieſen an Polycarp mit der Bitte, denſelben mit dem ſeinigen dahin zu befördern. Polycarp verſpricht, es ſelbſt oder durch einen Geſandten zu beſorgen [2]. Sie verlangen die Briefe des Ignatius zu erhalten; er ſchreibt ihnen alle, die er hat; er ſelbſt wünſche dagegen alles, was ſie Näheres über den Tod des Ignatius, etwa durch jene Begleiter aus Philippi, gehört hätten, zu erfahren [3]. Die Philipper hatten von ihm eine Belehrung verlangt [4], wahrſcheinlich darüber, wie mit dem wegen Vergehen abgeſetzten Presbyter Valens und mit deſſen Weibe, welches ſeine Schuld theilte, zu verfahren ſey [5]. Die Sünden dieſer beiden waren Geiz, Unreinheit und Lüge geweſen. Daher hebt Polycarp mehrfach, im Allgemeinen und in Bezug auf einzelne Stände hervor, wie nothwendig es ſei, dieſe Laſter zu meiden, um ſo mehr als das gegebene

1) n. 1. 2) n. 13. 3) Ebendaſ. 4) n. 3. 5) n. 11.

Aergerniß ſie auch in der Gemeinde hätte verbreiten können [1]). Indeſſen räth er milderes Verfahren gegen die Fehlenden an [2]). Ferner nimmt er Rückſicht auf die damals ſich verbreitenden Irrthümer [3]), und die damals herrſchende Verfolgung, welcher gegenüber er zur Geduld ermahnt [4]). Die übrigen Nummern enthalten die in jedem Brief nothwendigen Worte über die Veranlaſſung des Schreibens, freundliches Lob der Adreſſaten, bei welchem ihr Verhältniß zu Paulus nicht fehlen konnte, Aeußerungen der Beſcheidenheit von Seite des Schreibenden [5]), und endlich zum Schluſſe die Grüße. Man ſieht wie hier Alles aus der damaligen Lage der Dinge ganz natürlich hervorgeht und ein lebendiges Bild derſelben darbietet, und ebendeßhalb den Charakter der Urſprünglichkeit in allen ſeinen Theilen an ſich trägt. Nimmt man dagegen den Brief wie ihn Ritſchl hergerichtet hat, ſo iſt es wiederum ein Schreiben ohne alle Specialitäten, ohne Angabe der Veranlaſſung, mit einem Worte ohne Alles, was einen Brief zum Briefe macht. Dafür hält er ſich an eine Maſſe kleinlicher Gründe, denen man faſt nur entgegenſetzen kann, daß ſie nicht concludiren, und welche durch ihre Menge ergänzen ſollen, was ihnen an wahrer Kraft gebricht.

Der Brief beginnt mit einer Anerkennung des löblichen Verhaltens der Philipper gegen ſolche, die für den Glauben leiden, dieſe geht über in eine Aufforderung, des Lohnes, der ihnen dafür bevorſteht, noch ferner durch Tugendübung ſich würdig zu machen, welche mit den Worten ſchließt: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Nun werde,

1) n. 2. 4. 5. 6. 2) n. 11. 12. 3) n. 2. 7. 4) n. 2. 8. 9. 5) n. 3. 9. 12.

ſagt Ritſchl, dieſes durch eine Entſchuldigung darüber, daß er den Philippern Belehrungen ſchreibe, unterbrochen, und im 4ten Capitel kehre wiederum der Stoff, der zuletzt im 2ten behandelt worden, mit den Worten: ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν ἀργυρία. Dieſe Worte ſollen ſehr gut zum Schluß des 2ten Capitels paſſen, ſehr ſchlecht aber zum Schluß des 3ten: ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακράν ἐστι πάσης ἁμαρτίας. Damit dieſem Satz der Anfang des 2ten Capitels entſpreche, hätte nicht χαλεπά geſetzt werden dürfen, welches nicht Sünden, ſondern Uebel bedeutet, ſondern auch ἁμαρτία oder ein entſprechender Begriff.

Hier hat die kleinliche Critik mit ihrer Wortklauberei den Hauptgedankengang ganz verbannt. Im 2ten Capitel geſchieht von jenen Tugenden inſoferne Erwähnung, als ſie Mittel ſein ſollen, zur Theilnahme an der Auferſtehung zu gelangen, und dieſes gehört zu einem Gedankencomplex, der nach dem Obenbemerkten den Eingang bildet. Im 3ten wird die Veranlaſſung des Schreibens angegeben. Dann beginnt als Hauptkörper des Briefs eine belehrende Ermahnung, zuerſt allgemein, dann im 4ten Capitel in das Specielle übergehend. Was iſt hier unzweckmäßig eingeſchoben, was unpaſſend unterbrochen zu nennen? Ja nicht einmal nach ſeiner Weiſe kann Ritſchl ſeine Einwendung durchführen. Denn das Letzte im 2ten Capitel iſt nicht die Armuth, ſondern die Geduld in den Verfolgungen, zu welcher die Habſucht ohne Zweifel nicht den Gegenſatz bildet. Anderes, von ſachlicher Natur, was am 3ten Capitel verhoben wird, iſt, daß es eine falſche Beſcheidenheit ſei, nicht nach Philippi ſchreiben zu wollen, weil Paulus vormals dort gelehrt habe, und, wie man ſich denken ſolle, daß die Philipper ſich einen Lehrbrief von

Digitized by Google

Polycarp ausgebeten hätten? Was das erſte betrifft, ſo ſind die Anſichten über Demuth ſehr verſchieden, und zuletzt würde auch ein minder discreter Ausdruck der Demuth kein Beweis ſein, daß Polycarp den Brief nicht geſchrieben haben könne. Auf die Frage, warum die Philipper ſich eine Belehrung von Polycarp ausbeten, läßt ſich einfach antworten, daß ſie vom Apoſtelſchüler etwas Gutes lernen wollten, daß ſie wohl insbeſondere über das mit Valens einzuſchlagende Verfahren ſeine Meinung hören wollten, indem ſie ſich fürchteten, durch zu große Milde die Sittenzucht zu gefährden oder durch zu große Strenge dem Manne zu ſchaden.

Mehr Schein bietet die zweite angegriffene Stelle aus dem 11ten Capitel: Qui autem ignorant judicium Domini? An nescimus, quia sancti mundum judicabunt, sicut Paulus docet? Ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis laudati in principio epistolae ejus; de vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae Deum solae tunc cognoverunt: nos autem non noveramus. Ganz unverſtändlich ſollen die zwei erſten Fragen ſein, welche weder unter ſich zuſammenhängen, noch mit dem vorhergehenden Satz eine Gemeinſchaft haben, als die rein lexicaliſche durch das Wort judicium. Würde dagegen dieſes ganze Stück ausgemerzt, ſo würde es einen ſehr guten Zuſammenhang des Valde ergo contristor etc. mit dem Vorhergehenden geben. Ferner ſei die Hervorhebung des Verhältniſſes der Gemeinde zu Paulus und ihr Lob nach der vorhergehenden Ermahnung, ſich vor Habſucht zu hüten, durchaus zweckwidrig und hebe letztere wieder vollkommen auf. Und, ſei es nicht eine offenbare

Uebertreibung, daß Paulus die Philippiſche Gemeinde in allen anderen Gemeinden geprieſen habe?

Wir müſſen allerdings geſtehen, daß der Zuſammenhang der zwei erſten Sätze nicht ganz leicht herzuſtellen ſei. Eine große Erleichterung wäre es, wenn das Citat aus Paulus fehlte. Es finden ſich auch bei Ignatius einzelne Citate, die ſich in den Text eingeſchlichen haben; auch paßt die ausführliche Citationsformel: sicut Paulus docet, nicht recht zur Weiſe dieſer älteſten Väter. Solche Gloſſen, die in den Text gekommen, würden noch nicht eine Interpolation im großen beweiſen. Der Satz: qui autem ignorant judicium Domini? wäre dann ſo zu erklären: Wer aber weiß nicht, was das Gericht Gottes iſt, wie fürchterlich es ſein wird?

Doch, behalten wir auch die beſtehende Lesart bei, ſo gehören beide Sätzchen, ſo dunkel auch ihr Sinn ſein mag, offenbar zum vorhergehenden Begriff des Gerichtes, den ſie entwickeln, nicht aber bloß lexicaliſch aufnehmen. Bis dahin hatte Polycarp die Philipper gewarnt, die Fehler dieſer Unglücklichen nicht nachzuahmen. Er will jedoch nicht, daß ſie meinen, dieſes ſei eine Rüge für die Vergangenheit oder drücke den Verdacht gleicher Fehler von ihrer Seite aus. Daher ſetzt er hier die mildernde Bemerkung bei: „Ich habe allerdings nichts von der Art bei euch bemerkt oder gehört, bei denen Paulus gewirkt hat" d. h. wie es bei ſolchen ſein muß, deren Chriſtenthum ſich von einem ſolchen Lehrer ableitet. Dann kehrt er zurück zu ſeinem Thema: Valde ergo contristor u. ſ. w. Hierin liegt alſo keine Schwierigkeit. Was die zwei Sätzchen angeht, ſo könnte man ſie allenfalls ſo erklären: die Heiligen, die Chriſten ſollen die Welt richten; eingedenk dieſer Würde,

Digitized by Google

ſollen ſie ſich vor Geiz und Habſucht hüten, denn dieſes iſt Götzendienſt, und ſie müßten dafür mit den Heiden gerichtet werden. Dieſes iſt in abgebrochenen, lebhaften Fragen gegeben: „Wer aber weiß nicht, wie der Herr richtet? Oder wiſſen wir nicht daß die Heiligen die Welt richten ſollen?“

Daß Paulus ſie überall geprieſen, iſt nicht Uebertreibung. Es geſchah dieſes durch ſeinen Brief, der nach der damals allgemeinen Sitte, die auch in unſerem Brief hervorleuchtet, auch andern Kirchen mitgetheilt wurde und wegen ſeiner Wichtigkeit und Auctorität überallhin ſich verbreitete. Dieſes Lob entkräftet aber nicht die vorhergehende ernſtere Rede, wie überhaupt Anerkennung früheren guten Verhaltens oder ſonſtiger Vorzüge einer Warnung für die Zukunft nicht entgegenſteht.

Die dritte angeſtrittene Stelle iſt der Anfang des 12. Capitels: Confido enim, vos bene exercitatos esse in sacris litteris, et nihil vos latet: mihi autem non est concessum modo. Ut his scripturis dictum est: irascimini et nolite peccare, et sol non occidat super iracundiam vestram. Beatus qui meminerit, quod ego credo esse in vobis. Hier kehren die Klagen über die übertriebene Beſcheidenheit, die nicht zur kirchlichen Stellung Polycarps paſſe, (während er doch andererſeits bloßer Delegirter ſeiner Gemeinde ſein ſoll und ohne alles Anſehen anderen gegenüber). Ferner wird die angelegentliche Berufung auf die Schrift auffallend gefunden. Was aber entſcheiden ſoll, iſt, daß ein paſſender Zuſammenhang ſich herausſtelle, wenn man dieſes auslaſſe. Dann hieße es nämlich: Hoc enim agentes vos ipsos *aedificatis.* Deus autem et pater Domini nostri Jesu Christi et ipse sempiternus pontifex, Dei filius

Jesus Christus *aedificet* vos in fide et veritate. Allein keiner dieſer Gründe iſt logiſch oder critiſch zwingend. Daß ein guter Zuſammenhang ſich nach Auslaſſung eines Stückes herausſtellt, beweiſt nicht, daß es unächt iſt, ſondern nur daß es unächt ſein kann. An dieſer wie an den zwei andern, bis jetzt aufgeführten Stellen läßt ſich kein Motiv der Interpolation nachweiſen, beſonders nichts was Bezug auf Beförderung der Pſeudoignatianiſchen Briefe hätte, keine merkliche Verſchiedenheit des Styles läßt ſich nachweiſen.

Zur Beurtheilung der weiter zu beſprechenden Stellen wird nun von Ritſchl der Beweis hier eingefügt, daß der vorgebliche Interpolator mit dem des Ignatius im Ausdruck und in der Denkweiſe übereinſtimme, was wir zu läugnen nicht gewillt ſind, weder für die fraglichen Stücke, noch für den ganzen Brief. Dieſes vorausgeſetzt, wird dann geſchloſſen, daß alles, was von Ignatius handelt, nothwendig erfunden ſein muß. Alſo Ignatius iſt interpolirt, weil Polycarp es iſt, und Polycarp hat falſche Beiſätze, weil Ignatius deren hat! Demgemäß wird das 13. Capitel ohne weiteren Grund ſofort als unächt verworfen, weil es von mehreren Briefen des Ignatius und namentlich von einem an die Smyrnäer ſpricht.

Aus gleicher Urſache wird das 9. verdächtigt. Außerdem wird bemerkt, daß der Zuſammenhang ſich weit beſſer herſtelle, wenn man dieſen Abſchnitt und die Worte: in his ergo state weglaſſe, indem am Ende des 8. vom Beiſpiel Chriſti die Rede ſei und ebenſo wieder am Anfange des 10. Es ſoll durchaus unpaſſend ſein, daß vom Beiſpiel Chriſti wieder geſprochen wird, nachdem von dem der Märtyrer die Rede geweſen, wodurch jenes in die zweite Reihe gedrängt werde.

Digitized by Google

Man leſe aber nach dem gemachten Vorſchlag das 8. und 10. Capitel zuſammen, welche matte Wiederholung des Gedankens: man müſſe Chriſtum nachahmen, entſteht nicht da! Derſelbe würde zwei oder dreimal unmittelbar nacheinander folgen. Daß Chriſti Beiſpiel durch die Wiederholung in den Schatten geſtellt werde, iſt ganz irrig. Vielmehr iſt es ein Beweis, daß Polycarp dieſes Beiſpiel für das erſte anſieht, weil er noch einmal darauf zurückkömmt, umſomehr, als das Beiſpiel der Heiligen nur mit der Formel ἣν καὶ ἴδετε aufgeführt wird. Der Uebergang zur fraglichen Wiederholung geſchieht ganz natürlich durch die Gedankenreihe, daß die Heiligen mit dem Herrn gelitten und dieſe Welt nicht geliebt hätten, ſondern Denjenigen, der für uns geſtorben und auferſtanden iſt. So ſollten auch ſie dabei verharren und mit den Heiligen ſich der Nachahmung Chriſti befleißen.

Nun heißt es weiter: „Wenn doch der Verfaſſer ſchon im 8. Capitel die Pflicht der Geduld an dem Beiſpiele Chriſti nachgewieſen hat, und dieſelbe noch an den Märtyrern veranſchaulichen will, ſo iſt der Eingang παρακαλῶ u. ſ. w. am Anfange des 9. Capitels ſo außerordentlich weit hergeholt, als ob vorher noch gar nicht von der Geduld die Rede geweſen wäre. Die Erinnerung an „das Wort der Gerechtigkeit“ zerreißt den Zuſammenhang vielmehr, als daß ſie ihn herſtellte.

Darauf wird geantwortet, daß dieſer Gedanke nicht einen Eingang bildet, ſondern vielmehr den Schluß des Vorhergehenden, die praktiſche Folgerung aus dem Satz, daß Chriſtus uns das Beiſpiel der Geduld gegeben. Die Erwähnung des Wortes der Gerechtigkeit iſt ebenſo ganz an ihrer Stelle. Sie entſpricht dem Anfang: Ἀδιαλείπτως

οὖν προσκαρτερῶμεν τῇ ἐλπίδι ἡμῶν καὶ τῷ ἀῤῥαβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν u. ſ. w. Nämlich dieſes Wort der Gerechtigkeit iſt die Lehre vom Tode Chriſti für unſere Gerechtigkeit: da Chriſtus alles ertrug, um uns das Leben zu geben, ſo ſollen auch wir für die Verherrlichung ſeines Namens geduldig leiden [1]).

Endlich wird die Erwähnung des Ignatius im 1ſten Capitel (δεξαμένοις — ἐκλελεγμένων καὶ ὅτι) verworfen. Dieſe Worte ſollen zuvörderſt eine Uebertreibung enthalten, indem ſie den Empfang von mehreren Märtyrern erwähnen, dazu komme, daß hier ein offenbarer Anklang an eine Pſeudoignatianiſche Stelle [2]) ſich vorfinde; „und endlich, ſagt Ritſchl, müſſen wir darum den Participialbeiſatz für eine Interpolation halten, weil er ſich mit Leichtigkeit ohne Schaden für den Zuſammenhang ausſtoßen läßt“.

Gegen dieſe critiſche Regel müſſen wir wiederholt auf das Nachdrücklichſte proteſtiren. Es iſt ein durchaus irriger Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit und Nothwendigkeit darin. Man kann die Probe an irgendwelcher noch ſo ſicher ächten und noch ſo zuſammenhängend geſchriebenen Schrift vornehmen und man wird ſich leicht überzeugen, daß gar oft mit Auslaſſung eines Satzes ein ganz paſſender, oft beſſerer Zuſammenhang ſich herſtellt. Was die mehreren Märtyrer betrifft, ſo wäre daran eben nichts Auffallendes, daß während jener Verfolgung noch andere auf dem gewöhnlichen Landweg nach Rom durch Philippi geführt worden wären. Sie müſſen nicht einmal gerade mit Ignatius gekommen ſein. Es können dieſes etwa die im 9ten Capitel erwähnten Zoſimus und Rufus

---

1) n. 8. 2) Eph. 11.

geweſen ſein. Sollte der Anklang an die Briefe des Ignatius zu deutlich auf dieſen hinweiſen, ſo könnte man ſagen, daß der Plural, wie häufig [1]) angewendet iſt, weil die Art, die generelle Eigenſchaft, auf die es eben ankömmt, mehr als die Perſon angedeutet werden ſoll. Dieſes wäre etwa ſo zu geben: Ihr habt aufgenommen, begleitet ſolche, welche u. ſ. w.

Im Allgemeinen wird endlich gegen die Stellen, welche den Tod des Ignatius als vor Kurzem ſtattgehabt habendes Ereigniß erwähnen, bemerkt, daß der Brief des Polycarp offenbar viel ſpäter geſchrieben ſein muß, weil er von den Gnoſtikern ſpricht, die erſt nach dem Tode des Ignatius entſtanden ſind. Da hierauf ſchon oben iſt geantwortet worden, können wir dieſe nochmalige Apologie der Briefe des Ignatius und Polycarpus ſchließen, mit dem Spruche: Aut sint, ut sunt, aut non sint.

---

1) Siehe Winer, NT. Grammatik §. 27. 2.

Prof. Dr. H. Denzinger in Würzburg.

Digitized by Google

3.

Ueber die Differenz der Evangeliſten in der Angabe der Zeit, zu welcher Chriſtus ſein letztes Paſſamahl feierte.

Da es hier nicht unſere Abſicht iſt, bereits Feſtgeſtelltes und Erledigtes zu wiederholen, ſondern dasjenige darzuſtellen und nachzuweiſen, was noch fehlt, um die Controverſe über die verſchiedene Angabe der Zeit, wann Chriſtus ſein letztes Paſſamahl hielt, wie wir ſie in den Evangelien finden, zum Abſchluß zu bringen, ſo verweiſen wir zunächſt auf die Abhandlung von F. C. Movers: Ueber das letzte Paſſamahl und den Todestag des Herrn, in der Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie, Bonn 1833. 7. und 8. Heft, wozu wir jedoch folgendes hinzufügen.

Nach Exod. 12, 1—6. und Lev. 23, 5—8. ſollte das Paſſalamm am 14. Niſan *innerhalb* oder *während* des Abends geſchlachtet werden; denn dies heißt בֵּין הָעַרְבָּיִם vgl. 2 Eſra 5, 18., welche Stelle in Bezug auf dieſe Bedeutung des בֵּין ſowohl mit Exod. 12, 1—6. als mit Lev. 23, 5—8. und anderen offenbar zuſammenhängt. בֵּין als innerhalb in Bezug auf den Ort ſteht noch Spr. 14, 9. 26, 13. Job. 24, 11. 30, 7. Jeſ. 44, 4. Ezech. 19, 2. 11. u. a. Ferner bedeutet auch צָהֳרַיִם, obgleich es Numeri dualis iſt, unſeres Dafürhaltens nicht

Digitized by Google

die beiden Mittagszeiten, ſondern Eine ungetheilte Mittagszeit. Deut. 16, 6. heißt es überdies: es ſoll beim Untergange der Sonne geſchlachtet werden. In Betreff der Stelle Deut. 16, 4.: und es ſoll nichts über Nacht bleiben vom Fleiſche, das du geſchlachtet am Abende am erſten Tage bis zum Morgen, läßt ſchon der als zweites Glied des hier ſtatthabenden Parallelismus (worüber vgl. Wiſeman The real presence, London 1836. S. 43.) anzuſehende V. 6., wo es heißt: daſelbſt ſollſt du das Paſſa ſchlachten am Abend, beim Untergange der Sonne, zur Zeit deines Auszuges aus Aegypten, aber auch die übrigen die Sache betreffenden Stellen laſſen nicht zweifeln, daß hier der Abend am erſten Tage derjenige Abend ſei, mit dem der Feſttag des 15. Niſan begann, alſo der Abend des 14. Niſan nach unſerer Rechnung.

Was Movers zur Ausgleichung der widerſprechend ſcheinenden Angaben der Evangeliſten (a. a. O. 8. Heft, S. 71. f.) anführt, kann mit Ausnahme deſſen, was er über die Bedeutung des ἦλθε Luk. 22, 7. bemerkt, nicht im Mindeſten als zum Ziele führend gefunden werden. Auch er behauptet, daß wenigſtens Matthäus und Markus den Tag, an welchem Jeſus ſeine Jünger zur Zurüſtung des Paſſamahles ausſchickte, und an dem er gegen Abend mit den Zwölfen dieſes feierte, den erſten Tag der ungeſäuerten Brode nennen (a. a. O. S. 71. vgl. S. 76). Ohne uns auf die ſpecielle Widerlegung der von Movers wie Hug in dieſer Hinſicht gewagten, unerwieſenen Hypotheſen einzulaſſen, die ohnehin nach der Darlegung unſerer einfachen grammatiſchen Löſung der Frage in ihrer Werthloſigkeit erſcheinen müſſen, bemerken wir Folgendes. Mit der ganzen johanneiſchen Darſtellung der Sache ſtimmen

Digitized by Google

die übrigen Evangeliſten überein bis, wie es ſcheint, auf Luk. 22, 7. Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. Wenn indeſſen Lukas a. a. O. *ἦλθε δὲ ἡμέρα τῶν ἀζύμων* ſagt, ſo kann dies ſehr wohl heißen: „kam heran" (vgl. Matth. 26, 47.), nicht bloß: „war da", wofür Lukas wohl etwa, wie Kap. 22, 14, *ἐγένετο* oder *παρῆν* oder deßgleichen geſagt hätte. Da nun Lukas ſonſt ganz mit Johannes übereinſtimmt, ſo kann man wegen der angeführten Bedeutung des *ἦλθε* nicht annehmen, daß er ihm hiedurch widerſpreche. Matthäus und Markus ſagen, der Erlöſer habe ſein letztes Paſſamahl genoſſen *τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων*, wovon man annimmt, daß es heißen müſſe: „am erſten Tage der ungeſäuerten Brode", im Widerſpruche mit dem Evangeliſten Johannes 13, 1. *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα.* Wenn wir aber die Stellen Joh. 1, 15. 30. *πρῶτός μου.* Joh. 15, 18. *πρῶτον ὑμῶν.* Mark. 10, 44. *ὑμῶν πρῶτος.* Mark. 12, 28. 29. *πρώτη πάντων ἐντολή.* Luk. 2, 2. *ἡ πρώτη ἀπογραφὴ ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.* Matth. 26, 17. *τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων.* Mark. 14, 12. *τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων* betrachten, ſo finden wir ſogleich, daß ſie einander darin weſentlich gleich ſind, daß in allen *πρῶτος* mit dem Genitiv vorkommt, und lieſt man die Regel §. 302. in Ewalds kritiſcher Grammatik der hebräiſchen Sprache, ſo kann man keinen Augenblick zweifeln, daß jene Stellen in ihrem Urſprunge und Weſen nichts als Anwendungen und Beläge dieſer Regel, d. h. denjenigen Beobachtungen beizuzählen ſind, von denen jene Regel die Abſtraktion iſt, und zwar der Regel 1. b, womit die Bemerkung 1. a zu verbinden: „werden nur zwei verglichen, ſo iſt es (das Adjektiv) nach unſerer Sprache Komparativ." Ebenſo iſt Matth. 22, 36. *ἐντολὴ μεγάλη*

ἐν τῷ νόμῳ Belag derſelben Regel 1. a am Ende. S. auch Geſenius Lehrgebäude §. 180. b. Bei einer jeden Vergleichung aber, als einer und derſelben, kommen immer nur zwei Dinge vor, die man vergleicht. Bei einer Vergleichung wird ferner das Eine dem Andern der Quantität oder Qualität nach vorgezogen oder nachgeſetzt oder gleichgeſtellt. Wir brauchen ſomit, um eine Vergleichung bequem auszudrücken, nur Einen Gradus, Komparativus oder Superlativus, wie man ihn nennen will. Zwei ſind ein überflüſſiger Reichthum. Anſtatt: „er iſt unter Allen der größte" kann man, ohne unverſtändlich zu werden, ſagen: „er iſt größer als Alle." Man braucht den Superlativus, wo Einer und Mehrere verglichen werden, aber eigentlich ſind hier die Mehreren immer nur in Einen Begriff gefaßt, ein Kollectivum, ſo daß nur Einer mit Einem verglichen wird, zu deſſen Ausdruck man den Komparativus hat. Die hebräiſche Sprache hat nicht einmal den Komparativus, und behilft ſich in dieſer Hinſicht mit der Bezeichnung des einen verglichenen Gegenſtandes durch מִן oder ב oder den Status conſtructus oder auf andere Weiſe. Im Griechiſchen des neuen Teſtaments wird dies nachgeahmt: *δεδικαιωμένος παρ' ἐκεῖνον* Luk. 18, 14. — *ἡ μεγάλη ἐντολὴ ἐν τῷ νόμῳ* — *ἡ πρώτη ἀπογραφὴ ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* — *ἡ πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων*, wie dies theilweiſe auch ſonſt im Griechiſchen vorkommt, ſ. Huſchke: Ueber den Cenſus zur Zeit der Geburt Chriſti, S. 83. ff. *Πρῶτος* iſt alſo an dieſen Stellen ebenſowenig wie *μέγας* der Gradus poſitivus. *Πρῶτός μου* heißt mithin: „vor mir", *πρῶτον ὑμῶν* Joh. 15, 18.: „vor euch" der Zeit und dem Grade nach, *ὑμῶν πρῶτος* Mark. 10, 44.: „der an Vorzügen euch allen vorangeht",

Digitized by Google

πρώτη πάντων ἐντολή, „das allen vorangehende, über alle übrigen erhabene Geſetz“, Luk. 2, 2. heißt: dieſe Verzeichnung war diejenige, die vor dem Landpflegeramte des Quirinus ſtatt fand. Hier überſetzt auch die Vulgata Wort für Wort eine hebräiſche Komparativ-Konſtruktion, und daß die griechiſche Sprache des neuen Teſtaments in vielfacher Hinſicht der hebräiſchen gleich iſt, bedarf hier wohl keiner Bemerkung. Auch die griechiſche Sprache des Evangeliſten Lukas iſt nicht frei von Hebraismen. Daß ferner auch bloß τὰ ἄζυμα das Feſt der ungeſäuerten Brode bezeichne, beweist Mark. 14, 1. Geſtützt auf das bisher Bemerkte, nehmen wir mit aller Zuverſicht an, Matth. 26, 17. und Mark. 17, 12. heißen: an dem Tage, der den Tagen der ungeſäuerten Brode voranging, der eher kam als die Tage der ungeſäuerten Brode, und der ſowohl nach einer bekannten hebräiſchen Zeiteintheilung, wie wegen ſeiner religiöſen Bedeutung als Paraſkeue mit dem Abende des vorangehenden Tages, des 13. Niſan, anfing; was der Wahrheit deßhalb noch näher kommt, daß wir, wenn wir Stellen wie Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. Joh. 20, 1. Apg. 20, 7. 1. Kor. 16, 2. und den hebräiſchen Ausdruck für „erſter“ bei Zeitbeſtimmungen (אחד, einer) beachten, annehmen müſſen, Matthäus und Markus hätten wohl τῇ μιᾷ, κατὰ μίαν oder deßgleichen (mit εἷς) geſagt, wenn ſie „am erſten Tage“ (der ungeſäuerten Brode) hätten ausdrücken wollen. An dem Tage nun, der den Tagen der ungeſäuerten Brode, alſo auch deren erſtem Tage, voranging, aber zu derſelben Tageszeit, mithin um Einen Tag (vierundzwanzig Stunden) vor dem erſten Tage der ungeſäuerten Brode, alſo am 13. Niſan Abends, ſagen Matthäus und Markus a. a. O.

habe Chriſtus ſein letztes Paſſamahl zubereiten laſſen und genoſſen. Daß Chriſtus zur geſetzlichen Tageszeit das Paſſamahl genoſſen, zeigt das ὀψίας γενομένης Matth. 26, 20., was analog der Stelle Deut. 16, 4. vgl. Exod. 12, 15. nichts anders als den Abend des 13. Niſan nach unſerer Rechnung bezeichnen kann. Auf ſolche Weiſe iſt jeder Widerſpruch unter den Evangeliſten völlig ausgeglichen, und wir dürfen keine Ausflüchte ſuchen, die wir nicht hinlänglich rechtfertigen können. Wir können nun ſelbſtredend nicht der Meinung ſein, daß wir die hier bemerkte Komparativ-Konſtruktion zuerſt dargelegt und nachgewieſen, wohl aber glauben wir, ſie zuerſt auf Matth. 26, 17. und Mark. 14, 12. angewendet, die Richtigkeit dieſer Anwendung erwieſen, und ſo die Differenz unter den Evangeliſten in Bezug auf die Angabe der Zeit, zu welcher Chriſtus das letzte Paſſamahl genoſſen, für immer beſeitigt zu haben. Was J. Weigl (Theologiſch-chronologiſche Abhandlung über das wahre Geburts- und Sterbejahr Jeſu Chriſti, 1. Theil S. 85.) abweichend von uns über Luk. 2, 2. behauptet, kann er nur durch eine ebenſo künſtliche als unerweisbare Hypotheſe ſtützen.

Lic. theol. A. Paſchke,
Privat-Docent am Lyceum Hoſianum zu Braunsberg.

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

Institutiones Patrologiae, quas ad frequentiorem, utiliorem et faciliorem SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit **Jos. Fessler**, SS. Theol. Dr., consiliarius eccl. Brixin., historiae ecclesiasticae et juris eccl. professor in Seminario episcopali Brixinensi T. I. Pars prior et Pars altera. Oeniponte, typis et sumtibus Feliciani Rauch. 1850. 762 et XXX pagg. Pr. fl. 4.

So natürlich es der rationaliſtiſchen Periode war, die patriſtiſchen Studien zu vernachläſſigen, ebenſo nothwendig fühlt ſich unſere wieder mehr poſitiv gewordene Zeit auf's Neue zu den großen Heroen des chriſtlichen Alterthums und den koſtbaren Denkmälern ihres frommen und kräftigen Geiſtes hingezogen. Damit erwachte denn auch die Patrologie wieder aus einem langen, faſt todähnlichen Schlafe, und Monographien, Handbücher und Kirchenväter-Ausgaben in nicht geringer Zahl und theilweiſe von ausgezeichneter Güte entſtanden, um als Führer und Hülfsmittel bei patriſtiſchen Studien zu dienen. Möhler's Athanaſius, die Schrift Ullmann's über Gregor von

Digitized by Google

Nazianz, die Monographien von Neander über Tertullian und Chryſoſtomus, von Arendt über Leo d. Gr., von Semiſch und Otto über Juſtin, von Thomaſius und Redepenning über Origenes u. a. ſind allbekannt, der Dii minorum gar nicht zu gedenken. Dazu kamen die zahlreichen neuen Ausgaben verſchiedener Kirchenväter, z. B. Juſtin's von Otto, des hl. Irenäus von Stieren, des Origenes von Lommatzſch, des hl. Cyrill von Jeruſalem von Reiſchl, des Chryſoſtomus, Auguſtinus, Baſilius d. Gr. u. A. von den frères de Gaume, des hl. Gregor von Nazianz von Abbé Caillau, und der ſämmtlichen lateiniſchen Väter von Abbé Migne in Paris. Aber auch für die patrologiſchen Handbücher ſchien mit dem trefflichen Werke von Möhler (herausgegeben von Dr. F. X. Reithmayr, Band I. 1840) eine neue Periode beginnen zu wollen; allein leider blieb dieß geiſtreiche Werk und ebenſo die ſehr fleißige und brauchbare Arbeit Permaneder's (1841 u. 1843) bis jetzt ohne Fortſetzung, und es war darum ſehr erfreulich, zu vernehmen, daß H. Prof. Dr. Feßler in Brixen, der ſich ſonſt ſchon, namentlich durch ſeine ſehr gründliche Schrift über die Provincial- und Diöceſanſynoden (1849), einen angeſehenen Namen erworben hatte, ſich ſeit Jahren mit Herausgabe eines patrologiſchen Handbuchs beſchäftige. Der erſte Band deſſelben, in zwei Theilen, liegt jetzt vor uns, und reicht bis Ambroſius und ſeine Zeitgenoſſen. Möhler und Permaneder ſind beide leider nur bis in's dritte Jahrhundert gekommen, ungefähr gerade ſoweit, als die erſte Abtheilung des erſten Bandes bei Feßler reicht. Die großen Väter des vierten Jahrhunderts dagegen, Athanaſius, Hilarius, Baſilius d. Gr., die Gregore, Ambroſius und dgl. wurden

Digitized by Google

weder von jenen noch von ihrem fleißigen Vorgänger Gottfried Lumper bearbeitet. Es war darum nicht nur gerechtfertigt, ſondern auch ſehr verdienſtlich, daß Feßler gerade dieſen großen Männern des 4ten Jahrhunderts ganz beſondere Aufmerkſamkeit widmete, und ihnen einen ganzen Theil ſeines Werkes, den zweiten mit vierthalbhundert Seiten zuwies. Es iſt dieß auch unverkennbar die Glanzpartie des vorliegenden Werkes, und wir dürfen wohl hoffen, daß auch der zweite Band, womit der Hr. Verfaſſer die Patrologie bis Gregor d. Gr. fortführen und ſchließen will, in gleicher Ausführlichkeit und Reichhaltigkeit werde ausgearbeitet werden. Im Verhältniß hiezu ſind die Väter der drei erſten Jahrhunderte ſozuſagen etwas ſtiefmütterlich behandelt und ſammt und ſonders auf 175 Seiten abgethan worden, obgleich es ihrer viele und gewiß ſehr wichtige ſind. Ich erinnere außer den apoſtoliſchen Vätern nur an Juſtin, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes, Cyprian u. A. — Die Kürze, die hier eingehalten wurde, that der Gründlichkeit Abtrag, und eine Menge wichtiger Fragen und Punkte ſind hier kaum berührt, manche ſogar geradezu übergangen. So wird z. B. S. 160 von dem erſten Briefe des römiſchen Clemens an die Corinther in einer Weiſe geſprochen, als ob gar nie ein Zweifel gegen deſſen Aechtheit und Integrität erhoben worden wäre. Es wäre aber bei dieſem nach der Bibel älteſten und koſtbarſten Denkmale des chriſtlichen Alterthums gewiß am Platze geweſen, auch der Angriffe auf deſſen Aechtheit ꝛc., die namentlich aus den Werken des alexandriniſchen Clemens abgeleitet werden wollten, kurz zu gedenken und ausdrücklich auf Schriften hinzuweiſen, wo hierüber des Weitern ge-

handelt iſt. Ebenſo würde eine kurze Unterſuchung über die Art und Weiſe der Unruhen in Corinth, welche die Veranlaſſung zur Abfaſſung des erſten clementiniſchen Briefes gegeben haben, zum Verſtändniß dieſes ſelbſt gar nicht überflüſſig geweſen ſein; für unumgänglich nöthig aber hätten wir es erachtet, bei der Frage nach der Aechtheit des zweiten clementiniſchen Briefs auch den Punkt zu berückſichtigen, daß ein beträchtliches Stück von cap. 23 des erſten Briefs in cap. 11 des zweiten wieder wörtlich aufgenommen iſt.

Nicht beiſtimmen können wir weiterhin, wenn p. 158 dem römiſchen Clemens die Abſtammung aus einem alten Senatorengeſchlechte ganz aſſertoriſch vindicirt wird. Die letzte Quelle für dieſe Sage ſind ja die pſeudoclementiniſchen Homilien und Recognitionen, und dieſe haben bekanntermaßen gar wenig Autorität, zumal ſie unſern Clemens ſichtlich mit Flavius Clemens, dem Vetter des Domitianus, verwechſeln. — Ebenſowenig begründet ſcheint es mir, wenn auf derſelben Seite geſagt wird, Clemens ſei hauptſächlich ein Schüler Petri geweſen, und von ihm institutus in doctrina salutis. Nach der hl. Schrift erſcheint Clemens als Gehülfe und Mitarbeiter Pauli (Philipp. 4, 3); was aber die Pſeudoclementinen von ſeinem Verhältniß zu Petrus erzählen, namentlich daß er ihn bei ſeinen Diſputationen gegen Simon Magus begleitet habe, u. dgl., ſieht einer Fabel gleich, wie ein Ei dem andern. — Endlich hätte in Betreff des römiſchen Clemens auch die chronologiſche Frage, wann er Biſchof von Rom geweſen ſei und wann er ſeinen Brief geſchrieben habe, etwas kritiſcher behandelt werden ſollen. Gewiß muß es jedem Leſer auffallen, wenn p. 158 geſagt iſt, Clemens ſei erſt

der dritte Papſt nach Petrus geweſen und ſei doch ſchon von Petrus ſelbſt conſecrirt worden. *Feßler* tritt der Angabe des Euſebius bei, daß Clemens um's J. 92 Biſchof von Rom geworden ſei; wie kann er aber dann von Petrus, der ſchon i. J. 68 ſtarb, ordinirt worden ſein?

In dem §. 58, der von Ignatius von Antiochien handelt, wird angegeben, derſelbe habe in dem Augenblicke, als die wilden Thiere auf ihn einſtürzten, die Worte geſprochen: frumentum Christi sum; dentibus bestiarum molar, ut panis Dei mundus inveniar. Allein Ignatius hat die fraglichen Worte ſchon viel früher, in ſeinem Briefe an die Römer (cap. 4) geſchrieben. In dieſem § iſt dann wohl auch die Verſchiedenheit der Anſichten über das Todesjahr des Ignatius, alſo auch über die Abfaſſungszeit ſeiner Briefe, angedeutet; aber die Hauptmomente pro et contra, die doch ſehr kurz hätten angegeben werden können, ſind nicht mitgetheilt, und ſo kommt es, daß der Leſer dieſes § rathlos daſteht, wenn ihm die eine oder die andere Anſicht entgegengehalten wird. Er kann blos auf die verba magistri ſchwören, aber *Gründe* werden ihm hier keine geboten. Noch weniger zu billigen iſt es, daß die Einwendungen *Baur's* und ſeiner Schule gegen die Reiſe des hl. Ignatius nach Rom und gegen die Aechtheit ſeiner Briefe mit Stillſchweigen übergangen werden, während *Cureton's* und *Bunſen's* Hypotheſe, nur *drei* Briefe ſeien ächt, wie billig, angeführt und zurückgewieſen wird. Daß aber der Hr. Verfaſſer p. 171 ſehr ernſtlich vor Verwechslung der ächten und der interpolirten ignatianiſchen Briefe warnt, iſt um ſo weniger überflüſſig, als ſelbſt angeſehene Gelehrte dieſen Fehler begangen haben. *De Wette* z. B. beruft ſich in ſeiner Einleitung in's N. T. (S. 260. 5te Aufl.)

Digitized by Google

in Betreff des Galaterbriefs zweimal auf Ignatius; aber beide Stellen, die er anführt, ſind aus den interpolirten, nicht aus den ächten ignatianiſchen Briefen genommen. Aber auch mit dem Hr. Verfaſſer können wir nicht übereinſtimmen, wenn er p. 173 die Sache ſo ſtellt, als ob die Judaiſten, welche Ignatius in ſeinen Briefen bekämpfte, von den Doketen verſchieden geweſen wären, während es wohl der doketiſche Judaismus war, von welchem der heilige Biſchof damals Gefahr für die Kirche befürchtete. Ebenſo müſſen wir widerſprechen, wenn p. 184 der Styl des Briefes Barnabä als revera majestate Apostolica dignus geſchildert und p. 185 geſagt wird, in dieſem Briefe C. 9 und 10 werde der spiritus der moſaiſchen Speiſegebote explicirt. Ich meine, der Sinn jener altteſtamentlichen Geſetze werde von Pſeudobarnabas durch willführliche allegoriſche Interpretation geradezu verkehrt und entſtellt, nicht aber ihr spiritus entwickelt. — Sodann iſt in §. 65, wo auch von der doctrina des Paſtor Hermä gehandelt wird, die große Schwierigkeit wegen der anſcheinend totalfalſchen Trinitätslehre in Similitudo IX (Verwechslung von Sohn und hl. Geiſt) gar nicht angedeutet, viel weniger gelöſt, und doch iſt dieß das dogmatiſch Bedeutendſte und Bedenklichſte, was dieſe Schrift darbietet. Auch hätte das Verhältniß des Paſtor Hermä zum Montanismus und zum alten kirchlichen Bußweſen erörtert werden ſollen. Auf p. 193 vermiſſen wir eine Antwort auf die kaum zu umgehende Frage, ob der ganze Brief an Diognet ächt ſei und von einem Verfaſſer; in dem Paſſus über Juſtin aber hätte auch ſeine Lehre vom *λόγος σπερματικός* nicht fehlen, und die Frage, ob Juſtin Prieſter oder Laie geweſen, ſowie mancher chronologiſche Punkt beſprochen werden ſollen.

Digitized by Google

Sichtlich zu kurz ſind namentlich die wichtigen Väter oder Kirchenſchriftſteller Tertullian, Clemens von Alexandrien und Origenes behandelt. Bei Tertullian z. B. hätten die Fragen: ob er früher Advokat geweſen ſei oder nicht, wann er den Apologetikus geſchrieben habe, wie ſich letzterer zu den zwei Büchern ad nationes verhalte, ob er früher oder ſpäter geſchrieben, ob der zweite Theil des Buchs adversus Judaeos ächt ſei u. dgl., beſprochen, auch darauf hingewieſen werden ſollen, daß das Buch de oratione in allen alten Auflagen unvollſtändig ſei.

Weit ausführlicher als der erſte Theil iſt, wie geſagt, der zweite behandelt, viel ſpeciellere Unterſuchungen ſind hier geführt, viel genauere Erörterungen gegeben, und eine viel größere Vollſtändigkeit angeſtrebt worden. Die Väter dieſer Epoche, nämlich des 4ten Jahrhunderts, ſind hier nach dem Entwicklungsproceſſe der arianiſchen Häreſie in drei Sektionen eingetheilt: 1) die Väter beim Beginn der arianiſchen Stürme, 2) die Väter zur Zeit des Kaiſers Valens, 3) die abendländiſchen Hauptgegner des ſinkenden Arianismus. In der erſten Sektion werden außer dem ſelbſt arianiſirenden Euſebius von Cäſarea (dem Kirchenhiſtoriker) beſonders St. Athanaſius, Euſtathius von Antiochien, Cyrill von Jeruſalem und Hilarius von Poitiers; in der zweiten Sektion Baſilius d. Gr., Gregor von Nazianz und von Nyſſa, Epiphanius u. A.; in der dritten Ambroſius und ſeine lateiniſchen Zeitgenoſſen aufgeführt.

Was uns hier minder zugeſagt hat, iſt nur Weniges, zunächſt aber der Styl, welcher bei aller ſichtlich hervortretenden Gewandtheit zu anhaltend oratoriſch und pathetiſch iſt. Damit hängt zuſammen, daß namentlich die Schilderungen der Häreſien u. dgl. manchmal zu ſehr ore pleno

ausgeführt ſind, in einer Weiſe, wie ſie dem polemiſchen Redner oder Prediger, nicht aber dem Hiſtoriker und Kritiker zuſteht. So wird z. B. p. 336 das Streben und die ganze Tendenz des Apollinaris ſo geſchildert, als ob er nur böslich darauf ausgegangen ſei, das Dogma zu zerſtören, und es wird gerade damit ſeine wahre Stellung zum arianiſchen Kampfe nicht in's gehörige Licht geſetzt. Ebenſo übertrieben oratoriſch iſt es, wenn p. 331 die Sache ſo hingeſtellt wird, als ob zu Conſtantin's d. Gr. Zeit „plurimi“ nur aus Schmeichelei oder Gewinnſucht Chriſten geworden ſeien. — Auf p. 339 ſofort wird, um auf etwas anderes überzugehen, Euſebius von Cäſarea ein frater oder consobrinus des nikomediſchen Euſebius genannt, und dafür eine Stelle bei Epiphanius (haer. 69, 6) citirt. Dieſelbe findet ſich in einem von Epiphanius aufgenommenen Briefe des Arius an Euſebius von Nikomedien, worin es allerdings heißt: *Εὐσέβιος ὁ ἀδελφός σου ἐν Καισαρείᾳ.* Allein ich zweifle ſehr, ob hier an Blutsverwandtſchaft zu denken ſei und ob nicht vielmehr mit *ἀδελφός* hier, wie etwas weiter oben in demſelben Briefe, nur ein Amtsbruder und Freund bezeichnet werden wolle. Weiterhin iſt auf p. 340 das Verhältniß des Euſebius zum Symbolum von Nicäa ſchief dargeſtellt, ſodann die Abhängigkeit der Chronik des Euſebius von dem Werke des Julius Afrikanus ganz mit Stillſchweigen übergangen, auch die Stellung des zweiten Buchs der Chronik zum erſten nicht richtig bezeichnet. Das zweite Buch iſt nämlich nur eine Art Epitome aus dem erſten, während aus den Worten p. 343 eher geſchloſſen werden müßte, daß das zweite Buch weitaus die Hauptſache ſei. — Seite 344 iſt richtig angegeben, daß Euſebius die Chronik ſeiner prae-

paratio evangelica vorausgeſchickt habe; wenn aber eben- daſelbſt geſagt iſt, die Chronik reiche bis zum Jahre 325, ſo hätte auch der ſcheinbare Widerſpruch, der hierin liegt, gehoben werden ſollen. In der That hätte es auch nur weniger Worte bedurft, um zu ſagen, die praeparatio ſei zwar ſchon i. J. 313 verfaßt worden, wenn aber die Chronik dennoch Notizen bis zum J. 325 enthalte, ſo rühre dieß von einer unläugbaren ſpäteren Ueberarbeitung her, welche Euſebius ſelber noch vornahm. Ebenſo hätte p. 344 angeführt werden ſollen, daß Hieronymus in ſeiner Verſion der Euſeb'ſchen Chronik dieſe bis zum J. 382 fortgeſetzt habe, keineswegs aber hätte die Vallarſi'ſche Edition der Hieronymiſchen Arbeit als die beſte angegeben werden ſollen. Vallarſi legte nämlich bei ſeiner Ausgabe auf die griechiſchen Fragmente der Euſeb'ſchen Chronik zu wenig Gewicht und benützte öfters ſchlechte Codices der Hieronymiſchen Verſion. Eine viel beſſere Textesrecenſion der letztern gab aber Angelo Mai unter Benützung von mehr als 20 vaticaniſchen Handſchriften des Hieronymiſchen Textes. Zugleich ſuchte er das erſte, von Hieronymus nicht überſetzte Buch der Euſeb'ſchen Chronik unter Zugrundlegung der beiden armeniſchen Ausgaben und mit Benützung der griechiſchen Fragmente möglichſt genau wieder herzuſtellen. Dieſe ſeine Arbeit findet ſich im achten Bande der Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita ab Angelo Mai, Romae 1833. p. 1—406. — Ich ſagte oben: „der beiden armeniſchen Ausgaben." Auch hievon hätte unſer Verfaſſer genauer reden und anführen ſollen, daß i. J. 1818 der armeniſche Mönch Zohrab in Verbindung mit Angelo Mai eine minder accurate Abſchrift des einen Codex, welcher die armeniſche Verſion

Digitized by Google

der Chronik des Euſebius enthielt, zu Mailand abdrucken ließ, daß aber noch in demſelben Jahre 1818 eine beſſere Ausgabe durch den armeniſchen Mönch (Lazariſten) J. B. Aucher zu Venedig veranſtaltet wurde. Ueber den Gewinn aber, den die Geſchichte aus dieſer armeniſchen Verſion der Euſeb'ſchen Chronik zog, wäre auf die Abhandlung Niebuhr's in ſeinen kleinen hiſtor. und philol. Schriften, erſte Sammlung, Bonn 1828, S. 179—304, zu verweiſen geweſen.

Doch wenden wir uns jetzt einem anderen Punkte zu. Der Hr. Verfaſſer theilt die Patrologie in eine generalis und specialis. Ich glaube nicht, daß dieß nöthig, ja nicht einmal, daß es zweckmäßig iſt, und ſchon die Unverhältnißmäßigkeit in der Ausdehnung dieſer beiden Theile muß Bedenken gegen dieſe Abtheilung erwecken. Während nämlich die ganze Patrologia generalis auf weniger als 150 Seiten abgethan wird, muß die specialis auch nach dem Plane unſeres Verfaſſers ungefähr anderthalb bis zweitauſend Seiten umfaſſen. Nach meiner Meinung aber hätte all' das, was in der generalis abgehandelt wird, die kritiſchen und hermeneutiſchen Regeln u. dgl., mit allem Fug und Recht in die Einleitung zur Patrologie verlegt und dieſe ſelbſt nicht als theils hermeneutiſche und theils hiſtoriſch-literariſche Disciplin, vielmehr rein als letztere aufgefaßt werden ſollen, was ſie ja auch in der That iſt, und auch im vorliegenden Buche iſt, von deſſen Inhalt, wenn es beendigt, volle $^9/_{10}$ Theile hiſtoriſch-literariſcher Natur ſind und ſein müſſen. Eben dadurch aber, daß der Hr. Verfaſſer das hermeneutiſche Material zu einem beſonderen Haupttheile der Patrologie machen will, ſah er ſich genöthigt, gerade die wichtigſten patro-

logiſchen Werke, z. B. Möhler's Patrologie, Lumper's historia theologico-critica u. A. aus dem Verzeichniß der patrologiſchen Literatur auszuſchließen, weil ihnen jener hermeneutiſche Haupttheil, die ſogenannte Patrologia generalis fehlt. So ſchrumpfte ihm die eigentlich patrologiſche Literatur auf wenige, meiſt werthloſe Büchlein der joſephiniſchen Periode zuſammen, denen, als einziges Werk von Belang, die Permaneder'ſche Patrologie angereiht wird. — Ich will damit nicht ſagen, daß Patrologie geradezu identiſch mit Literärgeſchichte hätte genommen werden ſollen; glaube vielmehr, daß auch bei unſerer Auffaſſung der Sache der Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Disciplinen, ſoweit er überhaupt möglich iſt, ſich noch immer konnte feſthalten laſſen. Ich ſage: „ſoweit er überhaupt möglich iſt"; denn auch unſer Verfaſſer ſah ſich gezwungen, mitunter Ausnahmen von ſeiner ſtrengen Regel eintreten zu laſſen und auch ſolche alte Schriftſteller, welche keine Kirchenväter im eigentlichen Sinn ſind, und die er ſonſt nur in einem Anhange zu behandeln pflegt, in die Reihe der Kirchenväter ſelbſt aufzunehmen, z. B. Tertullian, Origenes, Euſebius von Cäſarea u. A. Aber warum wird alsdann Athenagoras und ſogar der hl. Theophilus von Antiochien, dieſe beiden wichtigen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, in den Appendix relegirt?

Jene Auffaſſung, wornach die Patrologie theils eine hermeneutiſche, theils eine hiſtoriſche Disciplin ſein ſoll, brachte es auch mit ſich, daß der Hr. Verfaſſer keine ganz adäquate Definition ſeiner Wiſſenſchaft zu gewinnen vermochte. Sie iſt ihm die scientia exhibens ea, quae requiruntur ad Sanctorum Patrum rectum in Theologia usum. Dieſe Definition iſt jedoch zu weit, denn ſie würde auch

die patriſtiſche Philologie zu einem Theile der Patrologie machen; und ſie iſt zugleich zu unbeſtimmt, mehr bloße Verbal- als Realdefinition.

Eigenthümliche Schwierigkeiten bietet die Frage nach der Zeitgrenze, bis zu welcher die Patrologie auszudehnen ſei, und ich geſtehe, daß ich auch hierin mit dem p. 25 Geſagten nicht ganz einverſtanden bin. Wir leſen hier, daß Montfaucon den hl. Bernhard den letzten Kirchenvater genannt habe, und daß man Niemanden mehr, der nach St. Bernhard lebte, noch als einen Kirchenvater bezeichne; doch ſei es wohl beſſer, die Periode der Kirchenväter mit Bonaventura und Thomas von Aquin zu ſchließen. — Gründe für dieſe Anſicht werden nicht mitgetheilt; jene Aeußerung Montfaucon's aber hat um ſo weniger Gewicht, als die franzöſiſchen Gelehrten vor wenigen Dezennien auch La Mennais den letzten Kirchenvater Frankreichs nannten, und ſie überhaupt ihre Ausdrücke nie ſehr genau nahmen, wenn es ſich um die gloire ihres Vaterlandes handelte. Ich meinerſeits bin aber der Anſicht, daß der Zeitraum der Kirchenväter, alſo auch die Grenze der Patrologie ſich nicht über das erſte Zeitalter der Kirchengeſchichte hinaus erſtrecken könne, und erlaube mir, dieß hier noch näher zu beleuchten.

An der Wortbedeutung des Ausdrucks Kirchenvater feſthaltend, behaupteten einige ausgezeichnete katholiſche Theologen, namentlich Möhler und Permaneder (Biblioth. patrist. T. I. p. 14): ſolange in der Kirche einzelne Lehrer in ausgezeichneter Weiſe geiſtige Söhne zeugen, ſo lange fehle es der Kirche nicht an Kirchenvätern, und der Katholik lebe der frohen Ueberzeugung, daß es ſeiner Kirche in der That nie an durch Tugend und Wiſſenſchaft ausgezeichneten

Lehrern, darum nie an Vätern fehlen werde. Andere katholiſche Gelehrte begränzen den Zeitraum der Kirchenväter mit dem Jahre 1274, weil in dieſem Jahre die beiden jüngſten von der Kirche autoriſirten Kirchenlehrer, Thomas von Aquin und Bonaventura, geſtorben ſind. Aber ſind dieſe beiden Kirchenlehrer auch Kirchenväter, und ſtünde der Kirche nicht auch das Recht zu, einen noch ſpätern hochverdienten Lehrer in der Kirche mit dem Ehrennamen eines Doctor ecclesiae zu ſchmücken? Gegen dieſe Abgrenzung hat offenbar Möhler Recht, wenn er keinen für immer geltenden Abſchluß der patriſtiſchen Periode zugeben will.

In engere Grenzen haben wieder andere katholiſche und proteſtantiſche Theologen den Zeitraum der Kirchenväter einſchließen wollen. Der Cardinal Du-Perron z. B. will, nur diejenigen ſollen Väter genannt werden, welche bis zu dem vierten allgemeinen Concil (451) gelebt hätten [1]). Damit ſtimmen nahezu jene überein, welche mit dem Tode Auguſtins den Zeitraum der Kirchenväter abſchließen wollen, wie der reformirte Theologe Gisbert Vöet [2]). Die meiſten proteſtantiſchen Gelehrten nehmen das ſechste Jahrhundert als den Schlußpunkt der Periode der Kirchenväter an, z. B. Andreas Rivet, Franz Buddeus und Johann Georg Walch [3]); und auch bedeutende katholiſche Auktoritäten ſind hiemit einverſtanden. Ich nenne nur den Cardinal Gotti, der nur die alten Lehrer in der Kirche im eigentlichen Sinn Väter genannt wiſſen will. Er ſagt: juniores

---

1) In exceptione ad responsionem Jacobi I., magnae Britaniae regis. S. Wiest instit. patrol. p. 14.

2) Selectarum disputationum Vol. I. p. 80. S. Wiest l. c. p. 14.

3) Bibliotheca patristica, ed. Danz. Cp. I. §. 1.

Digitized by Google

doctores, esto, in lata quadam significatione dici possint Patres; proprie tamen potius Paedagogi dicuntur; Pater enim, qui primo generat; Paedagogus vero, qui jam natum nutrit et erudit [1]). Ihm tritt gewiſſermaßen auch Stephan Wieſt bei, wenn er nur die Lehrer der ſechs erſten Jahrhunderte sensu strictiori Väter nennt, und dann weiter fortfährt: Patres in significatu latiori sunt, quibus deest antiquitatis praerogativa [2]).

Doch alle dieſe hiſtoriſchen Relationen können uns zu keinem gründlichen Reſultate führen, denn deßhalb, weil dieſer oder jener Gelehrte ſo oder anders geurtheilt hat, ſind wir weder befugt noch verpflichtet, ſeine Anſicht für die wahre zu halten. Vielmehr dringt ſich uns die Frage auf: beſtimmt uns ein trifftiger Grund, dem Zeitraume der Kirchenväter eine beſtimmte Grenze zu ſetzen, und welches iſt jener Grund und dieſe Grenze?

Es iſt unläugbar, daß die Lehrer der erſten ſieben Jahrhunderte von uns mit anderen Augen betrachtet werden, als die der ſpätern Zeit. Ein Ausſpruch Auguſtins z. B. iſt für uns eine dogmatiſche Auktorität, während der eines Thomas von Aquin als die Sentenz eines großen Theologen gilt. Auf die Väter der erſten ſieben Jahrhunderte berufen wir uns, wenn es ſich um die hiſtoriſche Conſtruktion des dogmatiſchen Beweiſes handelt, wenn wir nachweiſen wollen, daß eine Lehre unſerer Kirche keine Erfindung der ſpäteren Zeiten, ſondern bezeugt ſei aus dem Bewußtſein der alten Kirche [3]).

---

1) Tract. isag. in Theol. scholast. p. 76. S. Wiest l. c. p. 17.

2) Institutiones patrologiae p. 17.

3) Es wird auch von den Gegnern keine ſpätere Auktorität für den dogmatiſchen Beweis angenommen. De qua enim silent prorsus

Aus ihren Schriften führen wir den Traditionsbeweis, während wir nur ſubſidiariſch etwa die der ſpätern Theologen beiziehen. Wir ſagen nicht, Thomas von Aquin hat übereinſtimmend mit Bonaventura, Albert dem Großen, St. Bernhard und Anſelm von Canterbury ſo gelehrt, alſo iſt das, was er lehrt, Kirchenlehre; ſondern wir ſagen, es iſt dieß Kirchenlehre, von den alten Vätern bezeugte Kirchenlehre, darum haben Anſelm und Thomas und alle dieſe Theologen alſo gelehrt. Nicht ſie ſollen uns die alte Kirchenlehre bezeugen, ſondern die Kirchenlehre muß ihre Lehre bezeugen, wenn letztere Geltung gewinnen will. Kurz, die Kirchenväter der ſieben erſten Jahrhunderte betrachten wir als dogmatiſche, die Theologen der ſpäteren Zeit als gelehrte Auktoritäten. Dieſer Unterſchied des dogmatiſchen Anſehens iſt es alſo, was uns nöthigt, dem Zeitraum der Kirchenväter eine beſtimmte Grenze zu ſetzen. Dieſen Unterſchied des dogmatiſchen Anſehens erkennt auch der kirchliche Sprachgebrauch, wornach kein Späterer, als Iſidor von Sevilla und Johannes Damaſcenus Kirchenvater heißt. Niemand wird ſagen: der heilige Kirchenvater Anſelm von Canterbury, die Kirchenväter Beda und Thomas u. dgl. Dieſen Unterſchied drückte auch einer der größten Theologen des Mittelalters, der Doctor subtilis Duns Scotus, ſehr ſchön aus, als er zur Rede geſtellt wurde, warum er einen ſo heiligen und gelehrten Mann, wie Thomas von Aquin, bekämpfe. „Iſt er heilig, ſagte er, ſo möge ſein Gebet

---

sancti Patres per quinque vel sex secula ab Apostolis, nullibi ab Ecclesia primaeva fuit admissa et ex consequenti non est vel *doctrina* vel *praxis* apostolica. So der Anglikaner Wotton in ſ. Praef. zu Clem. Rom Epp. p. LXXXVIII.

Digitized by Google

mich erleuchten; iſt er gelehrt, ſo mögen ſeine Schüler mich bekämpfen" [1]). Auch die ganze Exiſtenz der Scotiſtenſchule den Thomiſten gegenüber zeugt von der Anerkennung jenes Unterſchiedes in der Kirche.

Warum aber gerade mit dem Ende des ſiebenten oder Anfang des achten Jahrhunderts die Zeit der Kirchenväter ſich endige, das iſt eine andere Frage, die wir zu löſen verſuchen wollen.

Mit dem 7ten Jahrhundert ging die alte kirchliche Wiſſenſchaft im Abendlande zu Grabe. Die Stürme der Völkerwanderung hatten ihr die Wunde geſchlagen, an der ſie nun erſtarb. Der Fortſchritt der kirchlichen Wiſſenſchaft ward unterbrochen, und was bisher gewonnen war, lag begraben unter den Ruinen des alten Reichs und der alten Kultur. Die kirchliche Wiſſenſchaft iſt aber eben die Trägerin der gelehrten Bezeugung des kirchlichen Glaubens, und mit einer Unterbrechung der erſtern mußte auch die letztere, alſo gerade die Periode der Kirchenväter unterbrochen werden. Wo es keine kirchliche Wiſſenſchaft gibt, kann es auch keinen Kirchenvater mehr geben. Warum aber die Reihe der Kirchenväter durch jenen Verfall der kirchlichen Wiſſenſchaft nicht blos unterbrochen, ſondern abgebrochen wurde, erhellt aus dem Verhältniſſe, in welches ſich die neu aufwachende kirchliche Wiſſenſchaft zu der alten ſtellte. Wie Chriſtus zuerſt anerkannt, dann erkannt wird; ſo mußte der Inhalt des Chriſtenthums zuerſt anerkannt werden, ehe er erkannt werden konnte, d. h. es mußte zuerſt das Chriſtenthum als hiſtoriſch Gegebenes in unverkümmerter Wahrheit ausgeſprochen ſein, ehe man

1) Hock, Gerbert oder Papſt Sylveſter II. S. 10.

Digitized by Google

ſich zu einer philoſophiſchen oder ſpekulativen Erkenntniß des Gegebenen erheben konnte. Der Menſch mußte, um mit Anſelm von Canterbury zu reden, zuerſt haben quod credat, damit er auf dieſes hin zum intelligere vorſchreiten konnte. Die erſten ſieben Jahrhunderte der chriſtlichen Kirche nun hatten die Aufgabe, den ganzen Inhalt des Chriſtenthums hiſtoriſch unverkümmert auszuſprechen und zu überliefern, damit die folgende Zeit aus dieſem hiſtoriſch Gegebenen durch philoſophiſche Conſtruktion ein Gewußtes mache, es zum vollendeten Organismus runde, und von ihm als Mittelpunkt aus — Leben, Volksthum, Sitte, Staat, Wiſſenſchaft und Kunſt umgeſtalte. Dieſes Geſchäft und dieſe Aufgabe war der mittelalterlichen und der neuern kirchlichen Religionsphiloſophie, oder den Jahrhunderten von den Zeiten der Scholaſtik an zugewieſen. Die Zeit aber vom ſiebenten bis zwölften Jahrhundert iſt die Brücke zwiſchen der alten und neuen, antiken und germaniſchen Religionswiſſenſchaft, mit eigenthümlicher Aufgabe. Es iſt unverkennbar, dieſe zweite, fünf Jahrhunderte umfaſſende Periode ſteht bezüglich auf die chriſtliche Wiſſenſchaft weit tiefer und niederer, als die erſten ſieben Jahrhunderte. Seit dem achten Seculum aber beginnen entſchieden die germaniſchen Völker die Träger des lebenskräftigen Chriſtenthums zu ſein, und in ihnen erblicken wir ein neues kräftiges Reis, nachdem das alte erſtorben war. Dieſes alte hat ſein Höchſtes erreicht, aber nicht das Höchſte. Bevor aber die germaniſch-chriſtliche Welt ein Höheres erreichen konnte, als die antike, mußten die Germanen die unter dem Schutte der alten chriſtlichen Welt begrabenen chriſtlichen Fundamente wieder herausgraben, um auf ihnen weiter bauen zu können. Dieſes Geſchäft des Lernens

Digitized by Google

hatten die Jahrhunderte acht bis zwölf, und dann erſt kam die dritte Periode mit ihrer wiſſenſchaftlichen Aufgabe.

Halten wir nun dieſe drei Perioden der chriſtlichen Welt neben einander, ſo ergibt ſich uns folgender Charakter derſelben:

1. Die erſte Periode hatte die Aufgabe, den Inhalt des Chriſtenthums hiſtoriſch unverkümmert auszuſprechen. Dieß that die alte Welt und die alte kirchliche Wiſſenſchaft, und nachdem ſie es gethan, gingen beide unter. Träger des Chriſtenthums wurden nun die germaniſchen Völker, dieſe mußten in der

2ten Reihe der chriſtlichen Jahrhunderte das unter dem Schutte der alten Chriſtenwelt und Literatur begrabene Reſultat der erſten Zeitreihe hervorſuchen und lernend ſich aneignen. Auf dieſen mittleren Jahrhunderten baute ſich ſeit der Scholaſtik die

3te Zeitreihe auf, und erkannte es als ihre Aufgabe, die chriſtliche Wiſſenſchaft zu geſtalten und auszubilden.

Die Theologen der erſten Periode waren ſomit Glauben bezeugend, die der zweiten Reihe lernten das von den Erſtern Bezeugte, und die der Dritten ſuchen das von den Erſtern Bezeugte, von den Zweiten Erlernte zur Wiſſenſchaft zu erheben. Eben darum aber, weil die chriſtlichen Lehrer der erſten Periode per eminentiam den Glauben, d. h. den Inhalt des Chriſtenthums bezeugt haben, Zeugen des alten Kirchenglaubens ſind, und damit die Kenntniß des alten Kirchenglaubens in den Gläubigen der nachfolgenden Jahrhunderte gezeugt haben, heißen ſie im eigentlichen Sinne Kirchenväter. Die Zeit der dritten Reihe dagegen iſt charakteriſtiſch, wie ſie ſich ſelber in den Beinamen ihrer Theologen bezeichnet hat, die Zeit

Digitized by Google

der Doctores, der Charakter der zweiten Zeitreihe aber drückt ein altes, allgemein bekanntes Urtheil über Beda den Ehrwürdigen aus, welches heißt: „er hat Alles gelernt, was man in ſeiner Zeit lernen konnte.“

Der Unterſchied des dogmatiſchen Anſehens, deſſen ſich die Alten erfreuen, während es den Späteren mangelt, iſt alſo der Grund, warum wir dem Zeitraume der Kirchenväter eine beſtimmte Grenze ſetzen, und die veränderte Tendenz und Aufgabe der ſpäteren chriſtlichen Jahrhunderte beſtimmt uns, Ende des ſiebenten Seculums dieſe Grenze anzuerkennen.

Ich will nicht behaupten, daß dieſe Deduktion über alle Einwendungen erhaben ſei; ſie ſoll vielmehr nur als Verſuch gelten, die Grenze der patriſtiſchen Periode anders, als es bisher geſchah, nämlich aus innern Gründen zu beſtimmen.

Das Geſagte mag aber auch genügen, um die Aufmerkſamkeit zu bezeugen, welche wir dem vorliegenden Werke bethätigen zu müſſen glaubten, und die ihm auch in der That gebührt. Was wir daran zu tadeln fanden, iſt nur Einzelnes, was aber gelobt werden muß, iſt das Werk als Ganzes. Es iſt mit ſehr großem Fleiße, reichem Quellenſtudium, und ausgebreiteter Kenntniß der Literatur bearbeitet, ein Buch, das für den Studierenden und für den praktiſchen Geiſtlichen, welchem patriſtiſche Studien am Herzen liegen, von großer Brauchbarkeit iſt, und ſowohl im Texte als in den Noten tauſend Winke zum weiteren eigenen Studium enthält.

Hefele.

Digitized by Google

2.

Darſtellung der katholiſchen Kirchendisciplin in Anſehung der Verwaltung der Sacramente. Eine Anleitung zur geiſtlichen Amtsverwaltung in Beziehung auf die Taufe, die Firmung, die Buße, den Ablaß, das Abendmahl, das Meßopfer, die letzte Oelung, die erſte Tonſur, die Weihe, das Verlöbniß und die Ehe. Von Dr. E. Seitz. Regensburg 1850. Verlag von Joſeph Manz. — S. 760. — Pr. fl. 3. 48 kr.

Wie die Sacramente in der katholiſchen Kirche zu dem wichtigſten Theile der practiſchen Religion gehören, ſo fällt auch ihre Spendung in den Kreis der bedeutſamſten Functionen des kirchlichen Sacerdotiums. Es fehlt zwar nicht an practiſchen Anleitungen zur Verwaltung der Sacramente, und jedes Rituale enthält Winke zu derſelben, indeſſen iſt eine gründliche Darſtellung der disciplinären Seite dieſes Gegenſtandes nicht überflüſſig. Der Verfaſſer hat ſeine Aufgabe mit ebenſo kirchlichem Geiſte aufgefaßt als mit wiſſenſchaftlichem Geſchicke ausgeführt. Er geht immer zurück auf die kirchlichen Quellen, auf die Concilienbeſchlüſſe, beſonders das concilium Tridentinum und das corpus juris canonici, mit dem er eine ſehr große Vertrautheit an den Tag legt; ſodann berückſichtigt er immer auch die kirchlichen Auctoritäten. Die Auswahl des Stoffes aus der vorliegenden Maſſe iſt faſt durchweg ganz entſprechend, gerade ſoviel, als zur Aufhellung der Sache gehört. Die Verarbeitung deſſelben zeugt neben dem richtigen Verſtändniſſe der kirchlichen Inſtitutionen, ihres Weſens, ihres Geiſtes und ihrer Beſtimmungen, von großem Scharf-

Digitized by Google

ſinne und tüchtiger Gewandtheit in Behandlung rein kirchlicher wie juridiſcher Fragen.

Die Eintheilung war dem Verfaſſer durch den Stoff ſelbſt gegeben. Aufgefallen iſt dem Referenten, daß das Sacrament des Altares als Communion der Meßfeier vorangeſtellt iſt. Es wäre jedenfalls der Natur der Sache angemeſſener, wenn zuerſt die Feier des Meßopfers dargeſtellt worden wäre, woran ſich das Abendmahl als Communion von ſelbſt ſchließen würde; denn erſtere iſt immer die vorausgehende Bedingung der letztern. Die Meſſe iſt eigentlich die Vollziehung des Sacramentes des Altares und ſtellt dieſes in ſeiner Ganzheit dar, während die Layencommunion nur ein Ausfluß und eine Seite an derſelben iſt. Darum gehört auch unzweifelhaft in der Wiſſenſchaft die Darſtellung der Meßfeier vor die Euchariſtie als Gegenſtand des ſacramentalen Genuſſes. Am ausgedehnteſten wurden von dem Verfaſſer, wie es in der Natur der Sache gelegen iſt, das Sacrament der Prieſterweihe und Ehe behandelt. In einem Buche, das ſich die Darſtellung der katholiſchen Kirchendisciplin in der Verwaltung der Sacramente zur Aufgabe geſtellt, konnten dieſe beiden Sacramente, die wegen ihrer hohen Bedeutung für die kirchliche und weltliche Societät ſoviele disciplinäre und rechtliche Seiten darbieten, nicht in ſo compendiöſer Weiſe abgethan werden, wie es in den Handbüchern für Kirchenrecht gewöhnlich geſchieht. Bei der Ordination ſind alle einſchlägigen Punkte mit großer Klarheit und Gründlichkeit behandelt. Nur die Frage, ob die Conſecration des Biſchofes ein eigener ordo ſey und zum Sacramente der Ordination gehöre, oder ob die Biſchofsweihe nur eine Ergänzung oder Vervollſtändigung des Presbyterats (suplementum) ſey, iſt umgangen,

und nach dem Inhalt des §. 94 iſt der Verfaſſer mit vielen Canoniſten der Anſicht, daß der ordo Episcopalis ein Sacrament ſey. Unter den neuern Canoniſten hat beſonders Phillips (Kirchenrecht Bd. I. p. 305 ffg.) den Beweis zu führen geſucht, daß die Ordination zum Biſchofe ein Sacrament, und zwar das Sacrament des Ordo in ſeiner eigentlichen Fülle ſei. Es läßt ſich nicht läugnen, daß dieſe Anſicht Vieles für ſich hat, denn wenn man die Prieſterweihe als dasjenige Sacrament betrachtet, durch welches eine Perſon befähigt wird, das Werkzeug göttlicher Gnadenmittheilungen zu werden, ſo iſt man gewiß ſtark verſucht, den Episcopat, der in der Kirche der Mittelpunkt der Gnadenmittheilungen iſt, und von dem ſelbſt durch die ausſchließliche Berechtigung zur Vornahme der Prieſterweihe die Befähigung zu den prieſterlichen Functionen ausgeht, ſelbſt als ein Sacrament zu betrachten. Die Ueberſchrift des cap. II. in sess. XXIII. conc. trid. de sacr. ord. „de septem ordinibus“ wurde dieſer Anſicht, die zu den vier niedern und drei höhern ordines noch einen achten nämlich den ordo episcopalis hinzunimmt, nicht vermöge kirchlicher Auctorität entgegenſtehen, da dieſe Ueberſchrift nicht von dem Concilium herrührt, ſondern erſt ſpäter hinzugekommen und von dem Inhalte nicht nothwendig gefordert iſt. Indeſſen zeugt dieſe Ueberſchrift doch davon, daß die Annahme von blos ſieben ordines, bei denen der Episcopat nicht als ein beſonderer ſacramentaler ordo hinzugezählt wird, herrſchend war, wie ſie zum Theil noch iſt. Es waren namentlich die ſcholaſtiſchen Theologen, welche der Ordination zum Biſchofe den eigenthümlich ſacramentalen Charakter abſprachen, und das Weſen des Sacraments des ordo in die Prieſterweihe verlegten. Sie

Digitized by Google

gingen dabei von der Anſicht aus, daß die Reihe der Weihen, welche in der Prieſterweihe ihren gewöhnlichen Abſchluß finden, ein vollkommenes Sacrament bilden. Iſt aber dieſes wirklich der Fall, ſo iſt nicht leicht einzuſehen, wie man der Biſchofsweihe noch einen eigenen ſacramentalen Charakter zuſchreiben kann, ohne zwei Sacramente des ordo zu bekommen. Will man ſie aber unter Einen Sacramentsbegriff des ordo bringen, ſo kömmt man darauf hinaus, daß die Prieſterweihe kein vollſtändiges Sacrament ſei. Nun bleiben aber der bei Weitem größte Theil der Ordinirten im Presbyterate, und blieben ebendamit nur im unvollkommenen Sacramentsgenuſſe, während bloß eine unverhältnißmäßig geringe Zahl im Episcopate zum ganzen Sacramente gelangte. Bei dieſer Anſicht legte man ferner das Hauptgewicht auf die Fähigkeit zur Conſecration der Eucharistie, und ſah dieſe als den Kernpunkt der ſacramentalen Bedeutung des ordo an. Dieſe haben nun auch die einfachen Prieſter, und in dieſer Beziehung ſtehen ihnen alle höhern Rangſtufen in der kirchl. Hierarchie gleich; der einfache Prieſter hat die Gewalt auf den realen und myſtiſchen Leib Jeſu Chriſti ſo gut als der Biſchof und der Pabſt. Wenn nun in der Befähigung zur Vollbringung der Euchariſtie die weſentliche Bedeutung des ordo als eines Sakramentes liegt, ſo können die weitern Akte, welche einen ordinirten Prieſter in der kirchlichen Hierarchie höher ſtellen, keine vollſtändig ſacramentale, ſondern nur das ſchon vorhandene Sacrament ergänzenden Akte ſein. Man kann daher eine hierarchia ordinis und jurisdictionis unterſcheiden, wie es auch geſchehen iſt, und die Bedeutung der Biſchofsweihe vorzugsweiſe in die letztere einreihen. Das eigentliche Sacerdotium, ſoweit es weſentlich ſacramentaliter

vermittelt wird, wäre demnach beim einfachen Prieſter und dem Biſchofe gleich; und die Befugniſſe, die letzterer gegenüber dem gewöhnlichen Prieſter voraus hat, beruhten nicht auf einer ſacramentalen Mittheilung, ſondern auf bloßer Steigerung der Jurisdiction ſei es in Folge kirchlicher oder göttlicher Inſtitution. Die Frage, ob der ordo Episcopalis ein eigentliches Sacrament, oder nur ein Suplement der Prieſterweihe ſei, iſt von der Kirche unentſchieden gelaſſen, und iſt auch unter den Theologen und Canoniſten eine noch nicht entſchiedene und offene. Bei der Anſicht, daß der Episcopat nicht ein eigenes Sacrament conſtituire, iſt jedoch nicht zu befürchten, daß, wie Phillips anzunehmen ſcheint, das Weſen des Presbyterats und Episcopats nicht richtig aufgefaßt und unterſchieden werden könne, und daß darin eine Neigung zum Presbyterianismus gefunden werden dürfte.

Mit beſonderer Ausführlichkeit verbreitet ſich der Verfaſſer über das Sacrament der Ehe. In hohem Grade befriedigend in wiſſenſchaftlicher und in practiſcher Beziehung fanden wir das Kapitel über das Verlöbniß und über die Ehehinderniſſe. Die Verlöbniſſe bieten ſo mannigfache Formen und Seiten dar, und ihre rechtliche Bedeutung iſt ſo eingreifend, daß ein paſtorirender Geiſtlicher darin wohl unterrichtet ſein muß, um ſeine Pflegempfohlenen, ſoweit es nöthig iſt, unterrichten zu können und für ſich ſelber in allen Fällen berathen zu ſein. Ebenſo practiſch bedeutſam ſind die Ehehinderniſſe, welche der Verf. mit ebenſoviel Gründlichkeit als practiſchem Tacte bis in die einzelnſten Verzweigungen hinaus verfolgt. In der Entwicklung dieſer mitunter oft ſchwierigen und verwickelten Materie zeigt er viel Beleſenheit und Verſtandesſchärfe,

Digitized by Google

die ihn immer einen einfachen und ſichern Weg finden läßt. Er weiſt bei der Darſtellung des canoniſchen Rechts vielfach auf das römiſche Eherecht zurück, um zu zeigen, wie jenes ſich in manchen Punkten aus dieſem gebildet, in andern wieder im Unterſchiede von demſelben ſich entwickelt hat, was weſentlich zum Verſtändniſſe und zur Aufhellung des kirchl. Eherechts beiträgt. Nicht ſelten geht der Verfaſſer auch auf particularrechtliche Beſtimmungen ein, oder weiſt wenigſtens kurz auf ſie hin.

Die Behauptung des Verf. S. 611, „daß die von zwei einander heirathenden verwittweten Perſonen zuſammengebrachten Kinder ſich unbedenklich heirathen können“, hat auf den erſten Anblick etwas ſonderbar Klingendes, und doch iſt es genau genommen ſo, da das Schwägerſchaftsverhältniß, in welches ein Gatte zu den Verwandten des Andern tritt, die erſtern Kinder nichts angeht, noch auch ein förmliches Adoptivverhältniß eintritt, woraus eine cognatio legalis entſtünde. Da der Verf. bei aller Wiſſenſchaftlichkeit und Gründlichkeit immer auf practiſche Fälle Rückſicht nimmt, ſo iſt ſeine Abhandlung über das Sacrament der Ehe für einen practiſchen Geiſtlichen von großem Nutzen, und er wird ſich darin faſt immer ſichern Rath holen können.

Im Folgenden wollen wir noch auf einige Kleinigkeiten aufmerkſam machen, die uns beim Durchleſen als nicht ganz richtig aufgeſtoßen ſind. S. 3 heißt es: die Sacramente pflegt man einzutheilen in die nothwendigen (sacr. necessitatis), zu deren Empfang jeder Menſch abſolut verpflichtet iſt, und in die freiwilligen (sacr. voluntatis), welche nur denjenigen Perſonen, die ihrer freien Wahl gemäß im Stande der Geſchlechtsverbindung

oder des Kirchendienſtes leben wollen, möglich und nothwendig ſind. Die erſtere Beſtimmung der Sacramenta necessitatis ſcheint nicht richtig zu ſein, denn abſolut verpflichtet iſt eigentlich der Menſch an ſich nicht zum Empfange der Sacramente; wohl aber iſt es, wenn er ſelig werden will, nothwendig, daß er die Sacramente empfange; abſolut nothwendig in dieſer Beziehung (necessarium ad salutem) iſt aber nur die Taufe. Die übrigen Sacramente ſind nur nothwendig in Rückſicht auf beſtimmtes Alter (Firmung), auf beſtimmte Zuſtände (Oelung, Buße), oder mit Rückſicht auf die gebrechliche Natur des Menſchen (Altarsſacrament), ſie ſind aber nicht abſolut nothwendig zur Seligkeit, ſondern nur nothwendig, weil ſie Chriſtus zu heilſamer Wirkung angeordnet hat (necessaria ex praecepto), aber auch dieſe Anordnung ſchließt nicht eine abſolute Verpflichtung ein. S. 22 iſt bemerkt, daß bei einem Kinde, das die Nothtaufe von einem Laien empfieng, die Taufe nicht wiederholt werden dürfe, ſondern daß es genüge nur die Ceremonien nachzuholen. Nach den Rubriken iſt dieſes unrichtig (man vrgl. z. B. das Rituale Constantiense). Nur in dem Falle, wenn das Kind von einem Prieſter oder Kleriker die Nothtaufe empfieng, genügt es, nur die Tauſceremonien nachzuholen mit Uebergehung der eigentlichen Taufhandlung, iſt die Nothtaufe aber von einem Laien, beſonders von einer Hebamme ertheilt, ſo iſt auch die Taufhandlung zu wiederholen, jedoch in der bedingten Form: si non es baptizatus, ego te baptizo etc. Ob die Vorſchrift des Pabſtes Innocenz III. cp. 12. X. de poenit. et remiss., daß man die Jahresbeichte an Oſtern dem eigenen Prieſter abzulegen habe, und nur mit ausdrücklicher Erlaubniß des Letztern

einen auswärtigen Beichtvater wählen dürfe, ohne welche Erlaubniß er nicht giltig abſolviren könne, noch in vollſtändiger Kraft ſei, läßt ſich bezweifeln. Jedenfalls hat ſich eine kirchliche Praxis gebildet, vermöge der eine außer der eigenen Pfarrei abgelegte öſterliche Beicht nicht als ungiltig angeſehen wird. Selbſt dieſes iſt vielfach wenigſtens in unſerer Diöceſe außer Uebung gekommen, daß die Pfarrkinder zu einer Beichte auswärts bei ihrem Pfarrer Erlaubniß nachſuchen, obgleich darauf gedrungen, und die kirchliche Vorſchrift wenigſtens in dieſer Beziehung nicht ſo leichthin außer Acht gelaſſen werden ſollte. Ohne energiſches Einſchreiten der Kirchenobern wird jedoch in dieſem Puncte nicht leicht Ordnung hergeſtellt werden können.

Nach der Anſicht des Verf. S. 118 ſollte die Euchariſtie, welche in der Kirche aufbewahrt wird, von ſieben zu ſieben Tagen conſumirt und durch neue Partikeln erſetzt werden. Dieſes iſt aber gegen die gewöhnlichen rubricalen Vorſchriften, vermöge derer es genügt, die Euchariſtie von vier zu vier Wochen zu erneuern. Wenn der Verf. S. 124 und 126 die Behauptung aufſtellt, daß die Pfarrmeſſe vom Pfarrer oder ſeinem Stellvertreter immer der Pfarrgemeinde applicirt werden müſſe, ſo bedarf dieſe einer weſentlichen Beſchränkung. Unter Pfarrmeſſe im gewöhnlichen Sprachgebrauche verſteht man diejenige Meſſe, welche an jedem Tage zu einer beſtimmten Zeit und nach vorausgegangenem feierlichem Zeichen mit den Glocken (nicht blos mit dem Meßglöckchen) in der Pfarrkirche gefeiert wird. Nun beſteht aber nirgends eine Vorſchrift, daß der Pfarrer täglich ſeine Meſſe für die Pfarrgemeinde zu appliciren habe. Das Tridentinum sess. XXIII. cp. 1 drückt ſich nur allgemein aus: „cum praecepto divino

mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro *his sacrificium offerre*" etc. Pabſt Benedict XIV. beſtimmt dieſes näher in ſeiner Encyclica „Cum semper" dahin, daß alle Seelſorgprieſter an Sonn- und Feſttagen die Pfarrmeſſe für die Gemeinde zu appliciren verbunden ſeien. Ob dieſe Verbindlichkeit auch für die abbeſtellten Feiertage fortdaure, iſt eine beſtrittene Frage, die aber wohl am einfachſten dadurch gelöſt wird, wenn man ſagt: die Pfarrmeſſe muß an Sonn- und Feiertagen für die Gemeinde applicirt werden, weil dieſe durch ein Kirchengebot verbunden iſt, an jenen Tagen der Meſſe anzuwohnen. Da nun durch die Abbeſtellung einiger Feiertage die Verbindlichkeit der Anwohnung bei der Meſſe für die Gläubigen aufgehört hat, ſo dürfte auch für den Pfarrer die Verbindlichkeit der Application der Pfarrmeſſe an dieſen abbeſtellten Feiertagen aufgehört haben. (Liguori Moral Lib. VI. tract. III. nr. 324 ffg.)

In das cap. 10. X de cohabit. cler. et mulier. ſcheint der Verf. (p. 141) zu viel zu legen, wenn er ſagt, daß der Parochiane, wenn ſein Pfarrer notoriſch einen verbrecheriſchen Lebenswandel führe, von dem Beſuche ſeiner Meſſe nicht nur befreit, ſondern auch verpflichtet ſei, ſich dieſes Beſuches zu enthalten; es iſt nur erſteres darin ausgeſprochen; letzteres war allerdings unter Gregor VII. vorübergehend angeordnet, um den herrſchend gewordenen Concubinat der Geiſtlichen zu brechen.

Bei dem Ehehinderniß des Irrthums (error) ſtellt der Verfaſſer ohne Weiteres S. 312 die Behauptung auf: „Iſt die Frau zur Zeit des Eheabſchluſſes ſchwanger, dann iſt dieſes ein error in essentialibus und die Ehe iſt nichtig"; und doch iſt dieſer Punkt ein ſehr controverſer.

Digitized by Google

Nach dem canoniſchen Rechte läßt ſich nicht ohne Analogie- ſchlüſſe und Interpretation beweiſen, daß eine unter den genannten Umſtänden geſchloſſene Ehe ungiltig ſei, denn dieſer Fall iſt gar nicht vorgeſehen. Wenn man aber Causa 29 quaest. 1 ſtricte interpretirt, ſo wird man mehr die Giltigkeit genannter Ehe als deren Ungiltigkeit behaupten müſſen. An der angezogenen Stelle iſt von vier Gattungen des Irrthums die Rede, nämlich: error personae, error fortunae, error conditionis und error qualitatis. Als weſent- licher Irrthum, der die Ehe ungiltig mache, wird bezeichnet der error personae und der error conditionis. Zufälliger Irrthum aber, der die Ehe nicht ungiltig mache, ſei error fortunae et qualitatis. Als Beiſpiel aus dem Gebiete des letztbezeichneten Irrthums wird der error circa statum meretricis et corruptae als ein ſolcher genannt, der eine eingegangene Ehe, wenn dieſer status der Gattin ſpäter zur Kenntniß des Gatten komme, nicht ungiltig mache. Unter dieſe Kategorie ſcheint nun auch der Irrthum über die Schwangerſchaft zu gehören. Das Geſetz hat im Allgemeinen beſtimmt, daß ein error circa qualitatem per- sonae kein trennendes Ehehinderniß ſei. Da nun die Schwangerſchaft blos die qualitas personae berührt nicht mehr und nicht weniger als der status meretricis et cor- ruptae, ſo wird wohl die Folgerung aus der Geſetzesſtelle mehr für die Giltigkeit als Ungiltigkeit einer mit einer ſchwangern Perſon eingegangenen Ehe ſprechen. Man vergleiche übrigens über dieſen Gegenſtand Stapf, „voll- ſtändiger Paſtoralunterricht über die Ehe“ S. 105 ffg. (6te Auflage), wo die Gründe dafür und dagegen ſehr aus- führlich und vollſtändig einander gegenübergeſtellt ſind.

Wenn ſich in unſerm Buche auch noch einige Punkte

Digitized by Google

auffinden ließen, über deren Richtigkeit einige Zweifel erhoben werden könnten, ſo ſind ſie doch untergeordneter Art. Im Ganzen zeichnet ſich das Buch dadurch vortheilhaft aus, daß es die wiſſenſchaftliche und practiſche Seite des von ihm behandelten Gegenſtandes in einer Weiſe verbindet, daß die beiderſeitigen Anforderungen durchaus befriedigt ſind. Der Verfaſſer hat überhaupt das Geſchick, practiſche und kirchenrechtliche Gegenſtände gründlich und wiſſenſchaftlich zu behandeln, wie er dieſes ſchon in ſeiner Zeitſchrift für Kirchenrecht und Paſtoral und in ſeiner Schrift: „das Recht des Pfarramtes der katholiſchen Kirche“ bewieſen hat. Zu dem letztern, das unvollendet blieb, verhält ſich unſere Schrift als eine Art Ergänzung und wird jedem Geiſtlichen willkommen ſein, der ſeine wichtigen Functionen nach den Anordnungen der Kirche vornehmen und das wiſſenſchaftliche Verſtändniß über dieſelben in ſich vermehren will.

Bendel, Conviktsdirektor.

3.

Macarii Aegyptii Epistolae, Homiliarum loci, preces ad fidem Vaticani, Vindobonensium, Berolinensis, aliorum Codicum primus edidit **Henr. Jos. Floss.** Coloniae, Bonnae, Bruxellis sumptibus J. M. Heberle (H. Lempertz) MDCCCL. S. VI und 324. 8. Pr. fl. 3.

Unter den Anachoreten iſt nach Antonios dem Großen Makarios der Aegyptier, der Nacheiferer deſſelben, unſtreitig der Gefeiertſte. Ungefähr im dreißigſten Jahre

Eben dieſen entdeckte Hr. Floß vor einigen Jahren in einer ehemaligen Trierer Handſchrift, welche Dr. Binterim käuflich an ſich gebracht hatte und jüngſt den Bollandiſten in Belgien ſchenkte, und überzeugte ſich zu ſeiner größten Freude ſogleich, daß derſelbe nicht die geringſte Makel einer ſolchen Häreſie enthält.

Da er aber bald ſah, daß dasjenige, was in den gedruckten Werken auf die Makarios Bezügliches ſich findet, ſehr mangelhaft und durchaus ungenügend iſt, ſo bemühte er ſich auf der litterariſchen Reiſe, welche er auf Koſten der k. Preußiſchen Regierung durch Deutſchland und Italien machte, Alles, was er in jenen Zweig der Litteratur Einſchlägiges in Handſchriften finden konnte, fleißig zu copiren. Er ſammelte demnach mit der größten Sorgfalt, ſoviel es ihm ſeine übrigen kritiſchen Studien geſtatteten, nicht nur die Schriften des Makarios des Aegyptiers, ſondern auch die Nachrichten über das Leben und Wirken der beiden Träger dieſes Namens, des Aegyptiſchen und des Alexandriniſchen Makarios, ſichtete und ordnete den geſchichtlichen und legendariſchen Stoff mit kritiſcher Genauigkeit und theilte einem Jeden dieſer beiden Schriftſteller das Seinige gewiſſenhaft zu. Die in den Handſchriften vorkommenden Abweichungen von dem gedruckten Texte der genannten Auctoren ſind ſorgfältig angegeben, ſo daß man daraus erſehen kann, daß nicht nur die Homilien des Makarios des Aegyptiers in den bisherigen Ausgaben höchſt verdorben und verſtümmelt, ſondern auch die dem nämlichen Verfaſſer zugeſchriebenen kleineren Werke erſt im zwölften Jahrhundert aus den Homilien zuſammengeſtoppelt worden ſind, und daß die dem Alexandriniſchen Makarios zugeeignete Erzählung unterſchoben iſt.

Hr. Floß theilte ſein Buch in zwei Abſchnitte, denen er noch einen Anhang beifügte.

Der erſte Abſchnitt enthält die kritiſchen und hiſtoriſchen Unterſuchungen über das Leben des Makarios des Aegyptiers und des Alexandriners. In erſter Reihe erſcheint hier des Palladios *ἱστορία πρὸς Λαῦσον*, als des reichhaltigſten und verläſſigſten Gewährsmanns, welcher im zweiten Jahre der Regierung des Theodoſios des Großen nach Alexandria kam und, nachdem er ſechs Monate in den Klöſtern in der Umgegend von Alexandria zugebracht, ſich auf das Nitriſche Gebirge und in die Skytiſche Wüſte zurückzog und in den Zellen, in welchen er neun Monate verweilte, drei mit Makarios dem Alexandriner lebte. Makarios der Aegyptier war ſchon ein Jahr früher, ehe Palladios in die Wüſte kam, geſtorben. Als Augenzeuge verdient demnach Palladios ganz gewiß vollen Glauben.

Der nächſte Zeuge iſt Rufinus im zweiten Buche der Vitae Patrum in der Rosweid. Sammlung. An ihn reihen ſich Evagrios, Hieronymus und Caſſianus. Wohl berückſichtigt ſind das dritte, fünfte, ſechſte und ſiebente Buch der Vitae Patrum in Rosweids Sammlung und die Sentenzen der Aegyptiſchen Väter, die von Poſſin und von Cotelier herausgegebenen Apophthegmen, ein noch unedirter Anhang aus Wiener Handſchriften zu Coteliers Apophthegmen und die Leben der Heiligen.

Bei der Schilderung der Verfolgung und Verbannung, welche der Aegyptiſche und der Alexandriniſche Makarios durch den Arianiſchen Biſchof Lucius von Alexandria zu erdulden hatten, wurden Sokrates, Sozomenos und die übrigen Kirchenſchriftſteller zu Grunde gelegt. Am Schluſſe dieſer Unterſuchungen werden noch einige Andere, welche

den Namen Makarios trugen, aber von jenen beiden wohl zu unterſcheiden ſind, angeführt.

Den zweiten Abſchnitt bilden die Briefe, Homilienſtellen und Gebete des Makarios des Aegyptiers, nach der Vaticaniſchen Handſchrift, zwei Wienern und der Berliner jetzt zum erſten Male herausgegeben.

Nr. I. enthält S. 191—195 in Lateiniſcher Sprache einen Brief des hl. Makarios an die Söhne Gottes, worin er ſie belehrt, wie der gütige Gott den Menſchen durch Reue, Verſuchung, Stärkung, Erleuchtung zur Vollkommenheit führt, nach einer Vaticaniſchen Handſchrift aus dem 13. Jahrh., der Trierer (jetzt im Beſitze der Bollandiſten in Belgien) aus dem 15. Jahrh. und der Coblenzer aus dem nämlichen Jahrh.

Nr. II. finden wir S. 196—198 den unterſchobenen, von Petitdidier unter Makarios Namen aus der Handſchrift der Abtei von S. Vanne in ſeinen Remarques sur la bibliothèque des auteurs ecclesiast. de Mr. Du Pin. T. II. p. 220 sqq. herausgegebenen Brief, welcher ebenſo beginnt wie der vorige, und eine Schilderung des wahren Mönches enthält, nach der Wiener Handſchrift 4800. aus dem 14. Jahrh. wieder abgedruckt, in lateiniſcher Sprache.

Nr. III. S. 199—220 erhalten wir einen Brief des hl. Makarios aus der Berliner Handſchrift Nr. 16. auf Baumwollenpapier aus dem 12. oder 13. Jahrh. Daß er dem Aegyptiſchen Makarios angehört, ergibt ſich aus der Aufſchrift der vorausgehenden *ὁμιλίαι πνευματικαὶ — περὶ τῆς ὀφειλομένης καὶ σπουδαζομένης Χριστιανοῖς τελειότητος*, welche dem Aegyptiſchen Makarios zuerkannt ſind. Der Verfaſſer deſſelben bekämpft hier die Irrlehre, daß die ſchändlichen Leidenſchaften natürlich und aus Gott ſeien.

Nr. IV. gibt uns Hr. Floß S. 221—229 eine bedeutende, noch unedirte Stelle, welche in der fünften Homilie des Makarios des Aegyptiers S. 81. ed. Prit. zwiſchen den Worten *καρδίαις ἔχειν πάντοτε* und *καὶ τί ὀφείλει* vermißt wird, aus der nämlichen Berliner Handſchrift.

Nr. V. S. 230 f. wird die fünfzigſte Homilie des Makarios des Aegyptiers am Ende aus der erwähnten Berliner Handſchrift ergänzt.

Nr. VI. folgt ein Gebet des genannten Heiligen aus dem Wiener Cod. 231., woran ſich noch ein Gebet an den hl. Schutzengel ſchließt.

Nr. VII. wird gezeigt, daß der Text der Homilien in dem Berliner Cod. 16. weit vollſtändiger und beſſer erhalten iſt, als in den bisherigen Ausgaben.

Nr. VIII. beweiſt Hr. Floß aus dem Wiener Cod. 104. in Fol., daß die Opuscula ascetica des Makarios des Aegyptiers, welche Poſſin zu Toulouſe 1683 in 4 herausgab, dann Pritz in ſeine Ausgabe aufnahm und Gallandi in der Biblioth. vett. Patrum wieder abdrucken ließ, eine bloße vom Simeon Logothetes, einem Schriftſteller des 12. Jahrh., aus den Homilien gemachte Compilation ſind; denn die Aufſchrift im Wiener Cod. lautet ganz deutlich ſo: *Κεφάλαια τοῦ ἁγίου μακαρίου μεταφρασθέντα παρὰ σιμεὼν τοῦ λογοθέντου* (sic) *ρν'*. Darauf folgt das Ergebniß einer kritiſchen Vergleichung des gedruckten Textes mit vier Wiener Handſchriften.

Nr. IX. enthält kritiſche Bemerkungen über die gewöhnlich dem Makarios dem Alexandriner zugeſchriebene Erzählung von dem Austritte der Seele aus dem Körper. Dieſen zuerſt von Cave (Scriptt. eccl. hist. litt. Londin.

1688. p. 208 seqq.) aus dem Leipziger Cod. [1]), dann von Toll zu Utrecht 1696 4. am Ende ſeiner Insignia itinerarii Italici aus der nämlichen Handſchrift mit Zuziehung einer Wiener auf's Neue edirten Aufſatz, welchen Gallandi in der Biblioth. vett. Patrum T. VII. p. 237 seq. nach Toll wieder abdrucken ließ, vindicirt Hr. Floß, geſtützt auf die alte und vortreffliche Wiener Pergamenthandſchrift 333, welche die Aufſchrift führt: *Τοῦ ἁγίου ἀλεξάνδρου τοῦ ἀσκητου λόγος περὶ ἐξόδου ψυχῆς*, dem Eremiten Alexandros. Dieſer war, wie Fabricius (Biblioth. Gr. Vol. VIII. p. 366. ed. Harles.) vermuthet, ein Schüler des Makarios des Alexandriners; denn in dem von Toll angeführten, aber nicht benutzten Wiener Cod. 233, jetzt 305, heißt es: *Τοῦ ἁγίου μακαρίου τοῦ ἀλεξανδρέως ὁ μαθητὴς διηγήσατο* u. ſ. w. [2]).

In einem Anhange folgen ſodann des Palladios Lebensnachrichten über Makarios den Aegyptier und den Alexandriner, griechiſch, aus zwei Wiener Handſchriften, und Anderes; ferner der ächte Text der Geſchichte des Palladios über die Mönche des vierten Jahrhunderts nach

1) Irrig hält Hr. Floß, weil er ſich des Basler Nachdrucks des Werkes von Cave vom Jahre 1741 bediente, Toll für den erſten Herausgeber.

2) Damit ſtimmt auch der von dem Ref. eingeſehene Münchner Cod. 219 aus dem 14. Jahrh., wo die Aufſchrift ſo lautet: *Διήγησις μαθητοῦ τοῦ ἁγίου μακαρίου περὶ τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρώπων. εὐλογ. πάτερ*, und der eigentliche Text der fraglichen Schrift mit den Worten beginnt: *Ὁ μαθητὴς τοῦ ἁγίου μακαρίου διηγήσατο* etc., überein. Ein jüngerer, dem 16. Jahrh. angehörender Münchner Cod. Nr. 255 hingegen hat dieſes Lemma: *Διήγησις τοῦ ἀββαμακαρίου* (sic) *εἰς ἀποκάλυψιν ψυχῆς ὅταν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ σώματος. εὐλογ.* Die Erzählung ſelbſt fängt, von der andern Handſchrift wenig abweichend, ſo an: *Διηγήσατο ἡμῖν ὁ μαθητὴς τοῦ ἁγίου μακαρίου καὶ τοῦτο* etc.

Digitized by Google

den nämlichen Wiener Handſchriften, woraus man zur Genüge erſehen kann, wie ſehr der von Meurſius aus der Pfälzer Handſchrift herausgegebene Text verdorben und durch fremdartige Zuſätze entſtellt iſt.

Ein ſehr fleißig gearbeiteter Lateiniſcher Index rerum und Schriftproben beſchließen das Ganze.

Möge uns Hr. Floß recht bald mit der in Ausſicht geſtellten, verbeſſerten und vervollſtändigten Ausgabe der Homilien des Makarios beſchenken! Nicht unlieb dürfte es ihm ſein, wenn wir ihn auf die in dem Münchner Cod. 276 aus dem 12. Jahrh. Bl. 188 ff. enthaltenen Fragmente aus den Homilien dieſes Heiligen, in welchen einige bemerkenswerthe Lesarten vorkommen, aufmerkſam machen.

J. G. Krabinger.

4.

Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi de civitate Dei libros ad optimorum exemplarium fidem denuo edidit **Josephus Strange.** Tomus I. continet libr. I—XIII. S. 1—588. Tom II. continet libr. XIV—XXII. S. 1—598. Coloniae, Bonnae et Bruxellis, J. M. Heberle (H. Lempertz & Comp.). MDCCCL. 8 min.

Eine neue und bequeme Handausgabe dieſes bewunderungswürdigen Werkes des großen Auguſtinus, welches nicht nur für den Theologen, ſondern auch für den Philoſophen, Philologen und Alterthumsforſcher von der höchſten Bedeutung iſt, müßte den Verehrern der Augu-

Digitized by Google

ſtiniſchen Schriften ſehr willkommen ſein, wenn ſie mit der erforderlichen Correctheit und Genauigkeit beſorgt wäre. An der vorliegenden aber vermiſſen wir, obgleich Druck und Papier nichts zu wünſchen übrig laſſen, jene Eigenſchaften nur zu ſehr.

Auffallend iſt, daß der Hr. Herausgeber es nicht einmal der Mühe werth gefunden hat, eine Vorrede beizufügen. Wenigſtens hätte er hier Gelegenheit gehabt, über den S. 1—21 öfter angeführten Cod. Cas. (etwa Casselanus?) eine Notiz zu geben.

Daß er ſich an die Mauriner Ausgabe gehalten habe, erſieht man ſchon aus den Inhaltsanzeigen der einzelnen Bücher und Kapitel, aus den Citaten aus der Bibel und aus klaſſiſchen Schriftſtellern und aus dem Texte ſelbſt. Hie und da ſind aus der nämlichen Ausgabe auch erklärende Anmerkungen aufgenommen worden. Befremdend aber iſt es, daß die Stellen aus den Klaſſikern oft nichts weniger, als mit der heut zu Tage gewünſchten Genauigkeit angegeben ſind.

Was den Text anlangt, ſo hätte von der auf die älteſten Handſchriften gegründeten Orthographie der Mauriner Ausgabe nicht abgegangen werden ſollen. So z. B. ſteht S. 1. Z. 3. v. unt. charissime und S. 13. Z. 1. v. u. charitatis ſt. carissime und caritatis, wofür auf Inſchriften und in den älteſten Handſchriften karissime, karitatis vorkommt. Ueber dieſe Schreibung ſehe man *Ald. Manut.* de vett. notarum explanat. Comment. p. 87 und *Zaccaria* Istituz. antiquar.-lapid. p. 324 u. 436 sq. S. 3. Z. 16. lieſt die neue Ausgabe ubicumque u. S. 32. Z. 10. v. u. quicumque mit der Mauriner; unten jedoch in der Inhaltsanzeige des zweiten Kap. unquam, in der des zwei-

undzwanzigſten nunquam, während die Benedictiner kräftiger umquam u. numquam gaben. Ferner S. 5. Z. 6. v. u. tanquam und S. 29. Z. 8. u. S. 32. Z. 8. v. u. quanquam f. das richtige tamquam u. quamquam. S. Wagners Orthograph. Vergil. in Virgil. Mar. illustr. ab Heynio Vol. V. p. 453. S. 18. Z. 11. findet man quandiu f. quamdiu; hingegen S. 47. Z. 4., wie in der Maur. Ausg., quamdiu. S. 5. Z. 18. toties f. totiens (ſ. Wagner a. a. O. S. 457). Daß ebendaſ. Z. 6. v. u. und S. 7. Z. 20. immo in imo (ſ. Wagner S. 443.) und Z. 2. v. u. perissent (ſo die älteſten und beſten Handſchriften) in periissent, S. 6. Z. 3. perisse in periisse, S. 40. Z. 21. superbisse in superbiisse umgewandelt worden, läßt ſich nicht billigen. Beſſer ſchrieb der Hr. Herausgeber S. 2. Z. 12. v. u. Redemptoris f. Redemt., S. 4. Z. 20. interemptis f. interemt., S. 6. Z. 2. praesumpt. ſt. praesumt. Ganz verwerflich iſt S. 27. Z. 10. und anderw. foemina ſt. fem. (vom alten feo) u. S. 36. Z. 2. v. u. caetera ſt. cet. (ſ. Wagner S. 421). Wozu S. 5. Z. 16. u. S. 8. Z. 10. v. u. Ita-ne f. itane zu Anfang d. Z.? Wunderlich nimmt ſich manchmal die Brechung der Worte am Ende der Zeilen aus. So finden wir S. 3. Z. 13. afflic-tionibus ſt. affli-ction., S. 5. Z. 1. edis-cerent ſt. edi-scer., S. 6. Z. 4. cus-todes ſt. cu-stod., Z. 13. dig-nantur ſt. di-gnant., S. 10. Z. 12. v. u. amplec-titur ſt. ample-ctit.

Auch an Druckfehlern mangelt es nicht. Dem erſten Bande iſt zwar ein Erratenverzeichniß beigefügt (warum nicht auch dem zweiten?); doch ſind in demſelben die Druckverſehen keineswegs genau angegeben. Ref. will nur auf einige im erſten Buche aufmerkſam machen. S. 4. Z. 2.

Digitized by Google

verbeſſere man parcerent ſt. parcerant, S. 5. colere ſt. colore, S. 23. Z. 1. v. u. coguntur ſt. cogantur, S. 25. Z. 15. devitarent ſt. divitarent und S. 39. Z. 28. profecto ſt. prefecto.

Uebrigens müſſen wir es rühmen, daß der Hr. Herausgeber S. 7. Z. 4 v. u. ſt. der von den Maurinern aufgenommenen Lesart Cæsar, die von den franzöſiſchen und römiſchen Handſchriften gebotene Lesart Cato, welche ſämmtliche von dem Ref. eingeſehene Münchner Codd. und die erſte Ausgabe vom Jahre 1467 beſtätigen, wieder hergeſtellt hat, da hier offenbar von Seite des Verfaſſers ein Gedächtnißfehler zu Grunde liegt.

J. G. Krabinger.

5.

Unterſuchungen über Inhalt und Alter des altteſtamentlichen Pentateuch von Dr. Th. Sörenſen, Privatdocent an der Univerſität Kiel, Mitglied der deutſchen morgenländiſchen Geſellſchaft. Erſter Theil: Hiſtoriſch-kritiſcher Commentar zur Geneſis. Kiel, Akademiſche Buchhandlung 1851. Preis: fl. 2. 54 kr.

Die „Einleitung“ beginnt mit den Worten: „Der vorliegenden Arbeit iſt die Aufgabe geſtellt, theils den hiſtoriſchen Inhalt des Pentateuch nach Urſprung und Bedeutung zu erklären, theils den geſetzlichen und gottesdienſtlichen Inhalt deſſelben nach Urſprung, Entwicklung und Zweck, ſowie nach ſeinem Verhältniß zu andern politiſchen und gottesdienſtlichen Verfaſſungen des Alterthums

Digitized by Google

zu erläutern. Aus dieſer Betrachtung und Erklärung des Inhalts des Pentateuch, ſowie aus andern äußern Gründen ſoll zugleich erwieſen werden, daß der Urſprung unſers altteſtamentlichen Pentateuch, gleichwie der mancher anderen Schriften des Alterthums, bisher in eine viel zu frühe Zeit geſetzt worden iſt, und daß es eine Unmöglichkeit ſei, ſelbſt bei der Annahme derjenigen Kritiker ſtehen zu bleiben, welche ſeine Abfaſſung etwa kurz vor das babyloniſche Exil, oder in die Zeit des Exils, oder unmittelbar nach demſelben anſetzen möchten."

Wir ſehen alſo hier die neuere negative Bibelkritik einen neuen Anlauf nehmen. Und Hr. S. geht weiter, als die meiſten neuern Wortführer dieſer Kritik, und trägt eine ganze Reihe von Vorausſetzungen, Annahmen und Behauptungen, die ſich längſt als unrichtig erwieſen haben, auf's Neue mit großer Zuverſicht vor, ohne ſich durch die entgegenſtehenden Gründe irre machen zu laſſen, oder auch nur viele Rückſicht auf ſie zu nehmen. Es zeigt ſich hier wieder an einem eclatanten Beiſpiele, wohin man gelange, wenn man nur nach blos ſubjectivem Ermeſſen und Gutdünken, auf ganz precäre, oft völlig nur ſcheinbare Gründe hin, die objective Geſchichte eines Volkes conſtruiren und alles endgültig feſtſtellen will, während man doch gerade das Mittel zu ſolcher Feſtſtellung, die ſchriftlichen Documente der alten Geſchichte in unhiſtoriſche Sagen und Fabeln aufzulöſen ſucht, und die verzerrteſten und abentheuerlichſten Vorſtellungen über die Entſtehung und den Charakter derſelben in Umlauf zu ſetzen und der Welt in allem Ernſt als reine Wahrheit aufzubürden ſich bemüht.

Hr. S. bemerkt ſchon in der Vorrede, es ſei erſt in der maccabäiſchen Periode von einem jüdiſchen Geſetzbuch

Digitized by Google

die Rede, welches aber keineswegs mit unſerm Pentateuch identificirt werden dürfe, weil dieſer zwar wohl Geſetze enthalte, aber keineswegs ein bloßes Geſetzbuch ſei. Das erſte ſichere Zeugniß für das Vorhandenſein unſeres Pentateuchs geben erſt Philo, Joſephus und die neuteſtamentlichen Schriften, wie lange vorher er exiſtirt habe, müſſe zumeiſt aus dem Inhalt des Pentateuchs und etwaigen andern Verhältniſſen entwickelt werden (S. VII). Die neuere Kritik habe für ſein vorexiliſches Vorhandenſein zwei äußere Zeugniſſe geltend gemacht, nämlich das Vorhandenſein des Jehovahcultus vor dem Exil und einzelne Stellen in prophetiſchen Schriften. Allein erſterer beweiſe nicht einmal das Vorhandenſein irgend eines geſchriebenen Geſetzes, geſchweige denn gerade des Pentateuchs, und in Betreff der prophetiſchen Schriften erſcheine die Annahme, daß ſolche ſchon vor dem Exil exiſtirt hätten, als eine unrichtige, namentlich gehöre auch im Buche Jeſaja ſelbſt das Wenige, was man noch als jeſajaniſch anzuſehen pflege, der nachexiliſchen Zeit an. So wird kurzweg über die Aechtheit ſämmtlicher prophetiſchen Schriften, mit Ausnahme etwa der drei nachexiliſchen Propheten, der Stab gebrochen. Von Weiſſagungen Hoſea's, Joel's, Jeſaja's rc. noch zu reden, iſt fortan Sache der Unwiſſenden oder Unſittlichen.

Hr. S. meint übrigens durch ſeine Annahme einer ganz ſpäten Entſtehung des Pentateuchs ungemein viel für deſſen richtiges Verſtändniß zu gewinnen, und eine Menge falſcher Deutungen, die in der vorausgeſetzten frühen Entſtehung deſſelben ihren Grund haben, beſeitigen zu können. „Lediglich deßhalb", ſagt er (weil man nämlich dem Pentateuch ein zu hohes Alter beilegen wollte), „um

nur Einiges hier anzuführen, konnte man dem Wohnen Jafet's in den Zelten Schem's keinen, oder nur einen abſurden Sinn abgewinnen; denn hätte man nicht das Vorurtheil gehegt, daß der Pentateuch vor Alexander dem Großen geſchrieben ſei, ſo würde man gleich den klaren und unzweifelhaften Sinn der ganzen Erzählung erkannt und anerkannt haben. Daß die Erzählung vom babyloniſchen Thurm ſeine Zerſtörung vorausſetze — wie zuerſt von Bohlen richtig bemerkte — würde man keinen Augenblick verkannt haben, wenn man nicht das Vorurtheil gehegt hätte, daß der Pentateuch früher geſchrieben ſei. S. z. B. Tuch's Geneſis pag. 267. 4. Daß die Erwähnung ausgedehnten Weinbaus in Aegypten, wie ſie der Pentateuch enthält, eben für die ptolemäiſche Abfaſſungszeit des Pentateuch, mindeſtens des betreffenden Abſchnittes beweiſe, würde man nicht verkannt haben, wie Tuch a. a. O. pag. 513 unten, dieß that. Hätte man ſich nicht durch Vorurtheile blenden laſſen, ſo würde man ſogenannte meſſianiſche Weiſſagungen dem Pentateuch nicht abgeſprochen haben; kurz man würde, wie die folgenden Auseinanderſetzungen dieß beweiſen werden, bald und leicht zu einem durchgehenden und unzweifelhaften Verſtändniß des Pentateuch gelangt ſein" (S. X).

Wenn jedoch dieß die Glanzpunkte ſind, in welchen das Verſtändniß des Pentateuchs in Folge ſeiner vorausgeſetzten ſpäten Entſtehung gefordert worden iſt, ſo geben wir wenig um dieſe Förderung. Wenn Hr. S. (S. 69 f.) verſichert, das Wohnen Japhet's in den Zelten Sem's laſſe durchaus keine andere haltbare Deutung zu, als die vom Alexander und ſeinen Nachfolgern, und es müſſe deßhalb Geneſ. 9, 27. nothwendig aus der Zeit nach Alexander

dem Großen, ohne Zweifel aber aus der Zeit des Johannes Hyrkanus (etwa 125 v. Chr.), herrühren; ſo könnten wir dieſe Folgerung ſelbſt dann nicht zugeben, wenn wir auch die gegebene (übrigens gar nicht neue) Deutung als die allein richtige anerkennen müßten, denn es läßt ſich nicht abſehen, warum nicht auch Noah in einem Augenblick prophetiſcher Begeiſterung das künftige Schickſal und Verhältniß ſeiner Nachkommen wenigſtens dunkel ſollte erſchaut haben können, und viel Beſtimmtes iſt durch den in Frage ſtehenden Ausdruck wahrlich nicht geſagt. Aber die gegebene Deutung iſt keineswegs die allein mögliche und haltbare, wie die tüchtigſten ältern und neuern Exegeten wohl eingeſehen haben, und darum Hrn. S.'s Folgerung nur um ſo ungegründeter. Wenn ſodann von Bohlen meint, der Bericht über den Thurmbau zu Babel knüpfe ſich vielleicht an den bereits verfallenen Belusthurm, und Hr. S. ſofort das Verſtändniß des Pentateuchs durch die Behauptung fördern zu können glaubt, daß die Erzählung vom babyloniſchen Thurm ſeine Zerſtörung vorausſetze; ſo iſt auch damit nicht viel gewonnen, und wir könnten ſelbſt, ohne deßhalb an dem moſaiſchen Urſprung des Pentateuchs zu zweifeln, das Zugeſtändniß machen, daß dieſe Zerſtörung vorausgeſetzt werde, wenn ſich im Texte nur die geringſte Nöthigung dazu fände, denn Hr. S. wird höchſtens behaupten, nicht aber beweiſen können, daß der in der Geneſis erwähnte babyloniſche Thurm mit dem Belusthurm einerlei und nicht ſchon vor Moſes eine Ruine geworden ſei. Wenn ferner von der Erwähnung eines ausgedehnten Weinbaues in Aegypten behauptet wird, daß ſie in das Zeitalter der Ptolemäer herabführe, ſo iſt dagegen zu bemerken, daß die betreffenden Stellen (Geneſ. 40, 9. ff.

vgl. Num. 20, 5.) nicht nothwendig gerade einen ausgedehnten Weinbau in Aegypten vorausſetzen, daß aber auch dieſe Vorausſetzung nach vielen alten Documenten ſelbſt für die älteſten Zeiten keine große Unrichtigkeit wäre (vgl. Hengſtenberg, die Bücher Moſes und Aegypten. S. 13 ff.). Wenn endlich noch bemerkt wird, man würde unter der geſetzten Bedingung ſogenannte meſſianiſche Weiſſagungen dem Pentateuch nicht abgeſprochen haben; ſo iſt einfach zu erwiedern, daß man es auch abgeſehen von jener Bedingung, und ſelbſt bei Weglaſſung des Prädicates „ſogenannt", nicht gethan haben würde, wenn man die Weiſſagungen als das, was ſie wirklich ſind, aufzufaſſen und zu würdigen gewußt hätte. Für ein beſſeres Verſtändniß des Pentateuchs iſt alſo durch all' das Erwähnte nichts gewonnen.

Was man ſchon nach dem Bisherigen nicht anders erwarten kann, findet wirklich Statt. Hr. S. ſchließt ſich denjenigen Auslegern an, welche überall Mythen und Fabeln finden und überall den Grundſatz in Anwendung bringen, daß ſpätere Sitten, Gewohnheiten, Zuſtände und Vorfälle durch eine bloße Fiction in die alte Zeit zurückgetragen werden, ſo daß man auch die älteſten Berichte überall nach Belieben auf die ſpäteſten Zeiten beziehen und in den älteſten Vorfällen nach Belieben die ſpäteſten Ereigniſſe erblicken kann. Hr. S. ſagt ausdrücklich: „Wir begegnen bei allen Völkern, ſobald ſie längere Zeit Aufzeichnungen gleichzeitiger Ereigniſſe gemacht haben, dem Streben, über ihre Gegenwart und ſicher beglaubigte Vergangenheit hinaus ihre Geſchichte bis an die Uranfänge zu verfolgen. Von der Gegenwart und ſchriftlichen Quellen wendet man ſich zunächſt rückwärts an die mündliche Tradition von Be-

gebenheiten, und da dieſe ſelten weit reicht, ſucht man ſich eine andere ergiebige Quelle zu eröffnen. Dieſe Quelle bilden eben Gegenſtände, Verhältniſſe, Einrichtungen und Zuſtände, welche aus der Gegenwart in eine fernere Vergangenheit zurückgehen, deren Urheber und deren Entſtehungszeit man nicht mehr kennt" (S. 3). Und nachdem er Einiges über die Entſtehung der Stämme- Völker- und Ländernamen beigefügt hat, fährt er fort: „Nicht ſelten werden jüngere Ereigniſſe theils in prophetiſcher Weiſe an die Stammväter angeknüpft; indem die Stammväter vorbildlich daſſelbe thun und leiden, was ſpäter ihrem Stamme, oder Einzelnen aus demſelben widerfährt, z. B. die Auswanderung des Stammvaters Jakob nach Meſopotamien und nach Aegypten, wohin ſpäter ſein Stamm auswanderte, in ähnlicher Weiſe, wie im N. T. der Israel im zweiten Theil des Jeſajas und Hoſ. 11, 1 auf ein Individuum bezogen wird, theils werden ſolche jüngere Begebenheiten, von denen man nicht mehr wußte, wann ſie ſich ereignet hätten, in vordenkliche Zeit verlegt, und an einen Stammvater angeknüpft. Das merkwürdigſte Beiſpiel letzterer Art bietet der Zug der vier Könige gegen Edom und die Bewohner des Thals Siddim Gen. c. 14. Ferner aber ſuchte man wie bei anderen Dingen aus ihren Namen, ſo auch aus den Namen der Stammväter ihr Weſen, ihre Thaten und Schickſale zu erkennen und herzuleiten. Dieſes Verfahren führte zu einer Menge von Erzählungen, die eine ſcheinbare Begründung in den Namen und deren Deutung fanden. Da aber Völker und Stämme in der Regel dem Lande, der Gegend, welche ſie bewohnen, ihren Namen verdanken, Länder und Gegenden aber faſt immer nach ihrer Lage und phyſiſchen Beſchaffenheit be-

Digitized by Google

nannt ſind, ſo wurde durch Supponirung eines Perſonennamens ſtatt eines Landesnamens und durch Uebertragung der Eigenſchaften des Landes auf deſſen Stammvater jenen Erzählungen von vorne herein aller hiſtoriſche Werth entzogen, wie wenn z. B. die Bedeutung der Landesnamen Edom, Se'ir auf eine Perſon übertragen wurde" (S. 4 f.).

Bei ſolchen Vorſtellungsweiſen und Grundſätzen kann es nicht befremden, daß die hiſtoriſche Sachlage oft geradezu umgekehrt und z. B. ein Eigenname, dem irgend ein beſonderer Vorfall die Entſtehung gegeben, nicht auf dieſen Vorfall als ſeine Veranlaſſung zurückgeführt, ſondern umgekehrt behauptet wird, der angebliche Vorfall ſei eine bloße an die Bedeutung des Eigennamens ſich anlehnende oder aus ihr ſich entwickelnde Fiction. Es macht ſich überhaupt bei der hier befolgten Geſchichtsbehandlung das Streben bemerklich, den hiſtoriſchen Thatbeſtand, wo möglich, auf den Kopf zu ſtellen und alles in gerade umgekehrter Geſtalt erſcheinen zu laſſen. Und daß dabei die hiſtoriſchen Documente, mit Hülfe welcher die geſuchten und gewünſchten Thatſachen feſtgeſtellt werden, aller hiſtoriſchen Zuverläſſigkeit und Glaubwürdigkeit verluſtig gehen, leuchtet von ſelbſt ein, wird aber gelegenheitlich auch noch ausdrücklich verſichert. „Wenn nun" (heißt es S. 2) „dieſe Perſonen ſelbſt erdichtet ſind, ſo kann ja auch das, was von ihnen erzählt wird, nicht für hiſtoriſche Tradition, ſondern nur für Vermuthung und Dichtung gelten, und damit iſt der hiſtoriſche Charakter der ganzen Geneſis aufgegeben". Unter ſolchen Umſtänden iſt es kaum mehr hoch anzuſchlagen, wenn es zuweilen auch mit hiſtoriſchen Angaben nicht gerade auf's Strengſte genommen und z. B. der ſamaritaniſche Pentateuch, der allerdings mit Unrecht auch als ein Beweis

für ein bedeutend hohes Alter des Pentateuchs geltend gemacht worden iſt, als eine Ueberſetzung bezeichnet wird (S. 31), da doch derſelbe nur der hebräiſche mit ſamaritaniſchen Buchſtaben geſchriebene Pentateuch iſt; oder wenn „der Urſprung der Ueberſetzung der ſogenannten Septuaginta“ von Joſephus in die Zeit des Ptolemäus Philopator verlegt werden ſoll (a. a. O.), da doch Joſephus (Antt. XI. 2, 1.) ausdrücklich den Ptolemäus Philadelphus als denjenigen König bezeichnet, unter dem die Ueberſetzung zu Stande gekommen ſei.

Die Erklärung ſelbſt beginnt gleich mit einer Inverſio. Nicht mit Rückſicht auf das Sechstagewerk und das Ruhen Gottes am ſiebenten Tag hat der ſiebente Wochentag ſeinen Namen Sabbath (Ruhe, Ruhetag) erhalten, ſondern als er dieſen Namen einmal hatte, ſchloß man daraus, daß Gott an demſelben von dem ſechstägigen Werke der Schöpfung ausgeruht habe. In ähnlicher Weiſe hat der erſte Menſch ſeinen Namen Adam nicht etwa darum erhalten, weil er von der Erde genommen war, ſondern ſeine „Schöpfung aus Erde und ſein Verhältniß zu derſelben, daß er nämlich ein Beſtandtheil der Erde iſt, und zu derſelben zurückkehrt, iſt offenbar zuerſt von dem Namen der Erde אֲדָמָה entlehnt, und an ihn angeknüpft, wie überhaupt in der ſprachlichen Verwandtſchaft zugleich der Beweis für eine reale Verwandtſchaft zwiſchen אָדָם und אֲדָמָה gefunden wurde“ (S. 32 f.). Wenn die Geneſis in dieſer Weiſe Alles verkehrt und verdreht, ſo daß man wie bei einem probaten Lügner ungefähr am ſicherſten geht, wenn man das Gegentheil von dem annimmt, was ſie ſagt, ſollte man dann nicht denken dürfen, es ſei gar nicht der Mühe werth, ſie auch nur zu leſen, geſchweige denn

mit einem mühſeligen Aufwand von Gelehrſamkeit auszulegen? Hr. S. ſcheint auch wirklich eine Erklärung der Schöpfungsgeſchichte nicht für nöthig zu halten, denn er geht nach den eben berührten Bemerkungen über שַׁבָּת und אָדָם gleich zum Aufenthalt der erſten Menſchen (עֵדֶן) über, verlegt denſelben in das Land Aram und findet in den vier Strömen deſſelben den Euphrat, Tigris, Nil und Indus oder Ganges. Hier hätten wir wenigſtens eine Berückſichtigung von Bertheau's Schrift: „Die der Beſchreibung der Lage des Paradieſes Geneſ. 2, 10—14. zu Grunde liegenden geographiſchen Anſchauungen" erwartet, ſo wie bei der nicht ſehr befriedigenden Erklärung des 10ten Kapitels eine Benützung von Knobel's gelehrten und gründlichen Unterſuchungen über „die Völkertafel der Geneſis." Im letzteren Falle würde ſchwerlich ſo ohne Weiteres Ludim als Benennung für Kleinaſien überhaupt, Aſchkenas für das Reich Pergamus, Kittim für Macedonien (!), Dodanim für Epirus ꝛc. erklärt worden ſein.

Der Auslegung weiter im Einzelnen zu folgen ſcheint nicht nöthig, da ihr Charakter aus dem Bisherigen ſchon erſichtlich iſt, wäre auch nicht wohl thunlich, da es nur zu fortwährendem Widerſprechen aufforderte. Nur eine von den vielen Curioſitäten, die hier zu finden ſind, möge noch mitgetheilt werden die Auffaſſung und Deutung deſſen, was die Geneſis über Melchiſedek ſagt. Es heißt dießfalls S. 120 f.: „Aber noch viel bedeutſamer iſt die Vereinigung von Königthum und Hohenprieſterthum zu Jeruſalem in einer Perſon, im Melkiſedek, der dadurch das Vorbild des Meſſias, eines künftigen Königs wurde, der beide Würden wiederum vereinigen ſollte. Als die

Digitized by Google

Seleuciden die Hoheitsrechte über Paläſtina verloren, und das Land ſich unabhängig machte, fielen die königlichen Vorrechte unmittelbar dem Hohenprieſter zu, der nun zugleich factiſch Fürſt oder König war, wenn er auch nicht ſogleich den Titel und die Inſignien des Königs annahm. Das Streben der Makkabäer, die Vereinigung beider Würden zu behaupten und zu ſanctioniren, zeigt ſich in ſeinen Anfängen im Pentateuch, namentlich in der Erzählung vom Melkiſedek, der beide Würden vereinigte, und vom Abram als ſolcher anerkannt und geehrt wurde, und im Königsgeſetz des Deuteronomiums, wo der Geſetzgeber, die Einführung des Königthums vorausſehend, Anordnungen über daſſelbe gibt, welche eine indirecte Billigung dieſer Veränderung vorausſetzen." Auf ſolche Weiſe wird die Entſtehung der Geneſis und des Pentateuchs zur Zeit des Johannes Hyrkanus bewieſen. Wir ſind nicht geſonnen, Einwendungen gegen Derartiges vorzubringen (wo wäre anzufangen und wo zu enden?), ſondern bemerken blos, daß ſich eben durch ſolches die vorliegende Arbeit charakteriſirt, in der gar Weniges vorkommt, dem wir unſere volle Zuſtimmung zu geben vermöchten.

Deßungeachtet halten wir dieſelbe nicht für unnütz oder werthlos, und ſo ſehr wir die Verſicherung, das Buch ſei im Intereſſe der altteſtamentlichen Wiſſenſchaft geſchrieben, und werde zu deren Förderung und Reinigung hoffentlich einen dankenswerthen Beitrag liefern (S. XX), als eine ganz ernſtlich gemeinte anſehen, ſo wenig ſind wir geſonnen, dem Buche ſein Verdienſt, das nach unſerem Dafürhalten kein kleines ſein dürfte, ſtreitig zu machen. Nur finden wir dieſes Verdienſt in einem ganz andern Punkt, als Allem nach der Hr. Verf. ſeinerſeits. Gleichwie nämlich

Digitized by Google

jede Wahrheit um ſo mehr einleuchtet, um ſo ſchlagender und unabweisbarer wird, je klarer ſie nach ihrem ganzen Gehalte und allen ihren Conſequenzen entfaltet und dem geiſtigen Auge vorgelegt wird, ebenſo wird auch die Unhaltbarkeit und Bodenloſigkeit jedes Irrthums um ſo klarer und einleuchtender, je mehr derſelbe ohne alle Scheu vor bedenklichen Conſequenzen entwickelt und gleichſam auf die Spitze getrieben wird. Hr. S. hat nun das Verdienſt, den Weg der neuern Bibel-Kritik, die Alles feſtſtellt, obwohl ſie ſelbſt nirgends feſtſteht, und nicht ſelten wieder niederwirft, was ſie kaum erſt aufgeſtellt hat, und die man füglich, wie Tertullian die Dialektik der heidniſchen Philoſophen, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit nennen könnte, bis zu ſeinen ferner liegenden Zielpunkten gegangen, und nicht etwa da und dort, wo eine unerwartete Conſequenz ſich hervordrängen und Bedenken erregen wollte, willkührlich Stillſtand gemacht oder ein cane Musa receptus angeſtimmt zu haben. Damit hat er aber auch gezeigt, was von dieſem Wege zu halten, und was auf demſelben zu gewinnen ſei.

Uebrigens wollen wir den Sprachkenntniſſen, der Gelehrſamkeit und Gewandtheit in kritiſchen Unterſuchungen, die Hr. S. mehrfach verräth, keineswegs zu nahe treten, wiewohl wir von erſteren zuweilen eine weniger extravagante Anwendung gewünſcht hätten. In dieſen Beziehungen verdient ſein Buch vielmehr Anerkennung und läßt vermuthen, daß er nicht Unbedeutendes zu leiſten im Stande ſein würde, wenn er eine beſſere Richtung einſchlagen und die Stimme der Geſchichte und ihrer ehrwürdigen Documente mehr reſpectiren wollte.

Welte.

6.

Die älteſten Bühnendichtungen: Der **Debora-Geſang** und das **Hohe Lied**, dramatiſch hergeſtellt und neu überſetzt von **Friedrich Böttcher**, Doctor der Theologie und Philoſophie, der deutſchen morgenländiſchen und der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft zu Leipzig Mitglied. Leipzig 1850. Verlag von Joh. Ambr. Barth. Preis: 45 kr.

Es wird hier das Lied der Debora (Richt. 5.) und dann das Lied der Lieder auf eine zwar nicht ſchlechthin aber doch großentheils neue Weiſe aufgefaßt und erklärt. Hr. B. glaubt nämlich, die Hebräer haben ſchon in ſehr früher Zeit volksthümliche Bühnenſpiele gehabt, vergleichbar etwa den hetruriſchen Fescenninen, den campaniſchen und römiſchen Atellanen, den Myſterien und Moralitäten des Mittelalters und den noch jetzt in Deutſchland vorkommenden Schüler-, Bürger- und Bauernſpielen, und betrachtet ſofort die beiden genannten Lieder als für die Volksbühne beſtimmte Singſpiele.

Der Beweis für das Vorhandenſein ſolcher Bühnenſpiele bei den alten Hebräern konnte natürlich nicht ſchlagend ausfallen, weil es an klaren und beſtimmten Zeugenausſagen darüber völlig mangelt und jene Erſcheinungen in den altteſtamentlichen Schriften, aus denen ihr Vorhandenſein gefolgert wird, doch augenfällig nur ſehr precäre Prämiſſen für eine ſolche Folgerung bilden. Dazu kommt noch, daß die Art und Weiſe, wie die beiden Lieder durch Vertheilung des Textes an verſchiedene Perſonen und Beifügung einer Maſſe von „Actualien“ in Singſpiele verwandelt werden, bei Manchen eher geeignet ſein möchte,

Digitized by Google

gegen als für den Gegenſtand des Beweiſes einzunehmen. Hr. B. ſieht dieß ſelbſt ſehr wohl ein und bemerkt daher unverholen: „Den Meiſten, beſonders einigen nüchternen, hypotheſen-ſcheuen Exegeten wird dieſe mannichfache Ergänzung mit Stegreifrede und Action immer noch als eitel Phantaſterei erſcheinen. Denn wir haben die Vorausſetzung jener Möglichkeit, daß das hebräiſche Volksdrama gleich dem indiſchen und chineſiſchen, nur mit mehr Uebergewicht der Lyrik, aus Proſa und Verſen gemiſcht war, Action und Geſpräch zu den Aufführungen traditionell ſich forterhielt, wir haben allerdings dieſe Vorausſetzung mit einiger Freiheit benutzen müſſen“ (S. XIX). Ref. kann nicht läugnen, daß auch er zu denen gehört, welche vor der hypotheſenreichen neuern Bibelkritik einige Scheue haben, weil ſich ſolche Hypotheſen ſchon gar zu oft als verfehlt und irrig ausgewieſen haben. Namentlich kann er ſich gegen die hier befolgte Auffaſſung des Hohen Liedes, auch abgeſehen von ſeiner Dramatiſirung, verſchiedener Bedenken nicht erwehren. Daſſelbe ſoll im nördlichen Israel entſtanden ſein, wie ſchon ſeine mundartlichen Spracheigenheiten darthun, und „eine Art ſceniſch zuſammengefügter Siegs- und Spottgeſänge der Befreiung“ enthalten, der Befreiung nämlich der zehen Stämme von dem Drucke der davidiſch-ſalomoniſchen Dynaſtie, ſo daß ſeine Haupttendenz eine antijudäiſche und ſpeciell eine antiſalomoniſche wäre. Hr. B. giebt dieſelbe mit folgenden Worten näher an: „Es feiert nicht, wie die jüdiſchen und bis in's 18. Jahrh. auch die chriſtlichen Ausleger meinten, in myſtiſch-allegoriſcher Weiſe die Liebe Gottes oder des Meſſias zu ſeiner Gemeine, oder des Weisheitbefliſſenen zur Erkenntniß, aber auch nicht, wie die Neuern wollen, in blos idylliſch-erotiſcher

Richtung, ſondern mit volksthümlich gemüthlichem Antheil die beharrlich treu gebliebene unüberwundene Liebe eines ſchlichten, doch geiſt- und muthvollen Landmädchens, das durch Krieger-Gewalt (II, 4. VI, 12 ff.) in den Harem des mächtigen Salomo entführt, dennoch allen Lockungen der Hoffrauen, allen Schmeicheleien des königlichen Bewerbers, ſelbſt den Anſtalten, ſie zur fürſtlichen Gemahlin zu erheben, tapfer widerſtanden hatte, und zuletzt durch ihren geliebten Hirten befreit unter (der III, 11. VI, 9. II, 7 u. ö. angedeuteten) Vermittlung der Königin Mutter entlaſſen, nach der Rückführung in die ländliche Heimath, das Unerzwingbare freier Herzensneigung bewährend (II, 7. III, 5. VIII, 4.), am Ende ſich rühmen durfte, mit ihrem „Feſtung-gleichen Buſen" den gewaltigen Herrſcher zum „Friedensſchluß" (VIII, 10) genöthigt zu haben. Auch außer allem zunächſt hierauf Bezüglichen durchweht das Ganze ein Geiſt des aufathmenden Frohmuths über die Erlöſung vom Druck des Jeruſalemer-Herrſcher-Hauſes. Der in den judäiſchen Geſchichtsbüchern ſo gefeierte, nur wegen Uebermaaßes in der Frauenliebe und galanter, altersſchwacher Nachſicht gegen Abgötterei (1 Kön. 11) mit gelindem Tadel entlaſſene Salomo erſcheint in dem ephraimitiſchen Singſpiel, wenn auch nicht als geſchmähter Böſewicht, doch als Zielſcheibe der Volkslaune, als nicht undeutlich verſpotteter, umſonſt aufdringlicher Werber, als bis zum Ungeſchick übertriebener, im Ausdruck ſeiner Bewunderung und Neigung eitel hochtrabender Schmeichler, als mit all' ſeiner Pracht und Güterfülle verachteter (VIII, 7), nicht von einer herbeigewallfahrteten auswärtigen Königin angeſtaunter

(1 Kön. 10), vielmehr von einer herzugeſchleppten einheimiſchen Dirne des Winzerſtandes („aus den Geringſten im Lande“ 2 Kön. 25, 12) ſchnöd abgewieſener Cröſus oder Midas, als ein von einem Hirten überwundener (vgl. 1 Sam. 17, 15 ff.), bei aller Heeres- und Staatsgewalt ſchwacher menſchlicher Großer — —. Die ganze Dichtung, wahrſcheinlich einer wirklichen, im Volksgedächtniß gebliebenen Begebenheit nachgebildet, iſt alſo nicht blos eine harmloſe Idylle, ſondern eine jener oft auch im modernen Leben, jüngſt ſogar im deutſchen Süden vorgekommenen Empörungen des freien ſittlichen Volksgeiſtes gegen fürſtliche Verirrung, eine jedenfalls nicht ohne Propheten-Antheil offen kundgegebene Entrüſtung über die Willkühr-Herrſchaft und Harems-Wirthſchaft zu Jeruſalem“ (S. 20 f.).

Allein für die Entſtehung des H. L. im nördlichen Israel ſcheinen die Spracheigenheiten nicht gerade ein ſehr ſtarker Beweis zu ſein, denn ſo gut z. B. wohl auch der eine und andere Schwabe den norddeutſchen Dialect kennen und in demſelben wenn er will eine Schrift verfaſſen kann, ſo gut mußte auch ſchon zu Salomo's Zeit ein Angehöriger etwa des Stammes Juda oder Benjamin in einer Schrift wenn er wollte etwas von den Eigenheiten der nordpaläſtiniſchen Mundart einfließen laſſen können. Oder iſt etwa Göthe ein Schweizer, weil er ſein „Schweizerlied“ in ſchweizeriſchem Dialect ſchrieb? Stellen aber, wie die Erwähnung von Tirza (6, 4), können eben ſo wenig für die Entſtehung im Reich Israel, als die Erwähnung Jeruſalems für die Entſtehung im Reich Juda beweiſen. Sodann die antiſalomoniſche Tendenz macht ſich jedenfalls in ſo geringem Grade bemerklich, daß ſie unſeres Wiſſens

noch Niemanden in der Weiſe wie Hrn. B. eingeleuchtet hat. Auch läßt ſich nicht recht abſehen, wie eine ſolche Tendenz in der nachſalomoniſchen Zeit im Reich Israel in hohem Grade ſollte vorhanden geweſen ſein. Sonderlich beneidenswerth war die Lage Israels in Vergleich mit jener Juda's zu keiner Zeit, und ſchon der erſte König von Israel fürchtete, ſeine Unterthanen möchten ſich bei nächſter Gelegenheit wieder an die davidiſche Dynaſtie anſchließen, und ſcheute ſich nicht, ſolches ſogar durch Anwendung religiöſer Zwangsmittel zu verhindern. Inwiefern aber das Volksleben im Reich Israel als ein freieres, denn im Reich Juda bezeichnet werden könne, iſt nicht recht abzuſehen. War doch die Regierungsform beiderſeits die monarchiſche, nur mit dem Unterſchied, daß die Willkühr des Regenten im Reiche Juda am theokratiſchen Geſetze eine Schranke hatte, welche im Reich Israel weniger beachtet wurde. Oder ſollte wirklich das freie Volksleben eine hohe Stufe erreicht haben in einem Staate, wo der rechtſchaffenſte Bürger durch eine gewiſſenloſe abgöttiſche Königin in der Weiſe um ſein Beſitzthum gebracht werden konnte, wie Naboth von Isreel (1 Kön. 21, 1—16)? Uebrigens ſcheint Hr. B. hauptſächlich an den freien d. h. geſetzwidrigen Cult zu denken, der von der Dynaſtie in Israel eingeführt und aufrecht erhalten wurde, und verwechſelt ſo nach einer bekannten gangbar gewordenen Begriffsverwirrung Freiheit geradezu mit ihrem Gegentheil, denn im Reich Israel war jener freie Cult gerade ein erzwungener. Wenn aber Hr. B. bemerkt: „die Leviten waren nach dem ſtabilen Juda zum alten Königshaus abgezogen (2 Chron. 11, 13 ff.)“, ſo ſieht dieß ganz einer Geſchichtsentſtellung gleich, ſofern der Abzug der Leviten

Digitized by Google

als ein freiwilliger erſcheint, da es doch gerade an der angeführten Stelle ausdrücklich heißt, Jerobeam und ſeine Söhne haben die Leviten vertrieben vom Prieſterthum Jehova's. Aehnliches gilt, wenn geſagt wird (S. 20): „und ſtatt ihrer ſehen wir bald den Geiſtes-Adel der Nation, die Propheten aus den alten Samuel'ſchen Redner- und Sänger-Schulen ꝛc. im Reiche Israel wirkſam (1 Kön. 11. 13. 14. 17 ff.)"; denn da hier von Israel im Gegenſatz zu Juda die Rede iſt, ſo können die angeführten Worte nur dahin verſtanden werden, daß im Reich Israel der eigentliche Schauplatz und fruchtbare Boden für die prophetiſche Wirkſamkeit geweſen ſei, davon aber fand in Wahrheit gerade das Gegentheil ſtatt. Oder haben nicht im Reich Israel gerade die Lügenpropheten mit geringer Ausnahme die Oberhand gehabt (1 Kön. 18, 19.) und die wahren Propheten, den wirklichen Geiſtes-Adel der Nation, bis auf den Tod verfolgt (1 Kön. 18, 4. 19, 14.)? Hat etwa Ahia, den Hr. B. ſelbſt zu dieſem Geiſtes-Adel rechnet, das Treiben der Könige von Israel gebilligt und an dem „freiern Volksleben", wie es dort gangbar geworden, Wohlgefallen gehabt (1 Kön. 14, 6—18.)? Hat der Prophet Micha in der Gunſt des Königs von Israel hoch geſtanden, weil er den dortigen Lügenpropheten gegenüber die Wahrheit ungeſcheut ausſprach (1 Kön. 22, 7 ff.)? Hat Elia den dortigen götzendieneriſchen Cult gebilligt und für ſein prophetiſches Wirken großen Beifall vom Hof und den Vornehmen eingeärntet (1 Kön. 18, 18 ff. 19, 2 ff.)? Hat er nicht am bitterſten darüber geklagt, daß die wahren Propheten bereits alle bis auf ihn getödtet ſeien und auch ihm der Tod drohe (1 Kön. 19, 14.)? Hat Eliſa die Könige von Israel oder die Könige von Juda höher ge-

Digitized by Google

achtet (2 Kön. 3, 13 ff.)? und iſt er von erſteren unangefochten geblieben in ſeinem prophetiſchen Wirken (2 Kön. 6, 31.)? Hat nicht ein Bürger des Reiches Israel ſelbſt dieſes Gebiet als ein dem Prophetenthum ungünſtiges und dagegen das Reich Juda als den geeigneten Schauplatz für ein erfolgreiches prophetiſches Wirken bezeichnet (Amos 7, 12 f.)? Aber abgeſehen vom Prophetenthum, kann das Volksleben in einem Reiche, wie das der zehen Stämme, wo innere Unruhen und Empörungen faſt immer einander die Hand boten und bald in Militärherrſchaft bald in Anarchie übergiengen, und in einem Zeitraum von ungefähr 200 Jahren nicht weniger als acht aufrühreriſche Königsmorde vorkamen, ein glückliches und beneidenswerthes ſein? Und hatten die Angehörigen des Reiches Israel wohl große Urſache, das Reich Juda gleich nach der Trennung in einem Zuſtande völliger Ohnmacht zu denken, wenn „zwiſchen Rehabeam und Jerobeam Streit war die ganze Zeit hindurch“ (1 Kön. 14, 30.), und ſomit Israel nicht im Stande war, das an Volkszahl ungleich ſchwächere Juda zu demüthigen, obgleich daſſelbe auch noch von Aegypten her angegriffen wurde (1 Kön. 14, 25 ff.)?

Wir wollen jedoch unſere Bedenken gegen die etwas revolutionäre Auffaſſung des H. L. nicht weiter fortſetzen, ſondern lieber, damit man ſich eine ungefähre Vorſtellung von der Behandlung machen könne, die daſſelbe hier erfährt, den Anfang deſſelben im Abdrucke folgen laſſen. Was in Parentheſen ſteht, iſt auf die Dramatiſirung bezügliche Zuthat Hrn. Böttcher's.

„Geſang über alle Geſänge, von Salomo."

[Die treue Sulamitin]
[oder]
[der verſchmähte Salomo]
[ein Singſpiel]
[verfaßt und aufgeführt im Reiche Ephraim]
[um 950 v. C.]

[Perſonen:]

[Salomo, König von Israel.
Bathſeba, des Königs Mutter.
Haremfrauen { Fürſtinnen. / Dienſtfrauen.
Stadtbewohner / Stadtbewohnerinnen { von Jeruſalem.
Winzerin aus Sulam.
Mutter der Winzerin.
Brüder der Winzerin.
Hirt, Geliebter der Winzerin.
Gefährten des Hirten.
Landbewohner von Sulam.]

[Zeit der Handlung um 1000 v. C.; Ort der Handlung im 1., 3. und 4. Akt zu Jeruſalem, im 2. Akt bei Jeruſalem, im 5. Akt vor Sulam.]

[Erſter Akt.]

[Erſter Auftritt.]

[Gartenſaal im Dienſtfrauen-Harem; an den Seiten Tafeln mit Speiſe- und Wein-Reſten, in der Mitte freier Platz zum Tanzen; nach hinten Gitterthüre zum Garten, durch welchen während des Tanzes und Geſanges der Haremfrauen Bathſeba mit Gefolg die verſchleierte Winzerin langſam herführt, ſo daß beim zweiten Geſangvers ſchon alle vor dem Gitter ſtehen, die Winzerin aber ſich noch einzutreten ſträubt.]

[Schaar der Dienſtfrauen, abwechſelnd tanzend und ſingend. Einzelne Fürſtinnen, König Salomo, vom Seſſel aufgeſtanden, erſt vom Garten abgewandt gleichgültig zuſchauend.]

[Eine Dienſtfrau.]
[mit lüſternem Blick nach Salomo]

Würd' ein Kuß mir von Seines Mundes Küſſen! 1 2

Digitized by Google

[Chor der Dienſtfrauen.]

Schöner ja iſt Dein Koſen denn Wein.
Schon der Ruch Deiner Salböl' iſt ſchön; 3

[Fürſtinnen.]

Spreng-Oelduft Deines Namens Ruf.

[Chor aller Harem-Frauen.]

Drum haben die Weiblein dich lieb.

[Eine jüngere Dienſtfrau.]

Zieh' mich hervor!

[Eine andere desgleichen.]

Mich nahm ſchon der König in ſeine Gemächer.

[Chor der Dienſtfrauen.]

Dir eilten wir gern nach!
Wir frohlockten, freuten uns Dein,
prieſen dankvoller Dein Koſen denn Wein.

[Chor aller Harem-Frauen.]

Mit Recht ja doch hat man dich lieb.

[Salomo]

[fragt, ob die von ſeinen Kriegsleuten aus Sulam eingebrachte Dirne noch nicht da ſei, ſieht ſich um, erblickt die draußen Stehenden, und winkt ihnen einzutreten.]

Wir glauben uns jeder Bemerkung über das Eigenmächtige und Willkührliche in der hier befolgten Annahme der Perſonen und Auseinanderreißung und Vertheilung der Textesworte unter ſie enthalten zu ſollen. Auch das bedarf keiner weiteren Bemerkung mehr, daß das H. L. nach Hrn. B.'s Auffaſſung und Erklärung mit Unrecht

---

V. 3. Sprengöl ꝛc. Wohlgeruch im Hebräiſchen Bild des guten weit verbreiteten Namens. Sprengöl die köſtlichere Oelgattung. — Den Anklang „Duft, Ruf" hat auch die Urſchrift (schemen, schem).

Digitized by Google

unter den heiligen Schriften ſtünde, und daß wir unter Vorausſetzung ihrer Richtigkeit einigen alten Rabbinen, die es vom Kanon ausſchließen wollten, beiſtimmen und die von der Kirche ausdrücklich verworfene buchſtäbliche Deutung befolgen müßten.

Welte.

7.

Notionem immortalitatis apud Hebraeos exposuit **G. Fuellner,** Dr. Phil. Halis Saxonum, sumptus fecit G. Knappius. (Schroedel & Simon.) 1851. Preis; 36 kr.

Die kleine Schrift gibt etwas mehr als der Titel ausdrücklich verſpricht und ſucht zu zeigen, wie die Vorſtellung und Lehre von der Unſterblichkeit der Seele, der jenſeitigen Vergeltung und der Auferſtehung des Leibes bei den Hebräern entſtanden ſei und ſich allmählig entwickelt und ausgebildet habe. Jedoch läßt ſich Hr. F. nicht in weitläufige exegetiſche Erörterungen ein, ſondern macht mehr nur mit den Ergebniſſen ſeiner Forſchungen bekannt als mit dem Wege, auf dem er dazu gelangt iſt. Zuerſt erklärt er, wie überhaupt die Menſchen auf den Gedanken der Unſterblichkeit gekommen ſeien. Respicientibus nobis caussam principalem, qua ducti ad immortalitatis cogitationem homines pervenerint, in eo videtur inesse, quod incultae rationi difficilius fuit exstinctionis notionem tenere, quam vitae aeternae. Dann wird bemerkt, daß ſich bei den Hebräern insbeſondere der Glaube an die Unſterblichkeit zunächſt während ihres Aufenthaltes in Aegypten

Digitized by Google

weiter entwickelt und ausgebildet habe, die Frage aber, ob Moſes in dieſer Hinſicht beſſer unterrichtet geweſen ſei, als ſein Volk, und warum er im Bejahungsfalle demſelben ſeine beſſere Einſicht vorenthalten habe, als eine nicht ſicher beantwortliche, einfach übergangen. Dieß gewiß mit Recht. Es läßt ſich überhaupt nicht näher nachweiſen, wie der Unſterblichkeitsglaube der Aegyptier zur Zeit des dortigen Aufenthaltes der Israeliten beſchaffen geweſen ſei und welche Fortſchritte er bei den Israeliten ſelbſt wegen ihres Verkehrs mit den Aegyptiern oder ſonſt gemacht habe.

Das Schriftchen zerfällt ſodann in vier Theile. Im erſten mit der Aufſchrift: Immortalitatis notio, quam in libris ante exilium scriptis invenimus, exponitur werden zunächſt jene Stellen in den vorexiliſchen Büchern des A. T. in Betracht gezogen, in denen man gewöhnlich den Glauben an die Unſterblichkeit ausgeſprochen findet, und zu zeigen geſucht, inwiefern dieſes mit Recht oder Unrecht geſchehe. Eine wenn auch noch unklare Ahnung der Unſterblichkeit findet Hr. F. in der Formel נֶאֱסַף אֶל עַמָּיו Geneſ. 25, 8. und zeigt, daß dabei nicht etwa an ein Erbbegräbniß gedacht ſein könne, ebenſo in der Formel כִּי אֵרֵד אֶל־בְּנִי אָבֵל שְׁאֹלָה Geneſ. 37, 35. In der Vorſchrift ſodann, daß die Israeliten keine Todtenbefrager und Todtenbeſchwörer dulden ſollen (Deut. 18, 11.), und in der Citation Samuels zu Endor (1. Sam. 28.) findet er die Ueberzeugung ausgedrückt, daß die Seele nach dem Tode des Leibes nicht blos fortbeſtehe, ſondern auch noch um ſich ſelbſt und um die zurückgelaſſene Welt wiſſe. Die Angabe endlich, Henoch habe mit Gott gewandelt und ſei von ihm hinweggenommen worden, verſteht er von der Aufnahme Henochs in die himmliſche Seligkeit zum Lohne

für ſeinen tugendhaften Wandel (was auch das patriſtiſche Verſtändniß der Stelle iſt), und findet ſomit hier den Glauben an eine gerechte Vergeltung im jenſeitigen Leben ausgeſprochen. Bis dahin iſt alles ziemlich in Ordnung, und man müßte hiernach ſagen, es erhelle ſchon aus dem Pentateuch, daß die Israeliten bereits unter Moſes, wenn nicht ſchon früher an eine Fortdauer der Seele nach dem leiblichen Tode, verbunden mit Bewußtſein um ſich ſelbſt und um die Welt, und zugleich auch an eine jenſeitige gerechte Vergeltung für ihr Verhalten im Erdenleben geglaubt haben. Anſtatt aber dieſes zu thun, läßt ſich Hr. F. jetzt auf einmal durch den Wirrwar der neumodiſchen Kritik aus dem rechten Geleiſe bringen und verwickelt ſich ſofort in allerlei Schwierigkeiten. Zunächſt behauptet er, der „Mythus" über Henoch ſei nicht hebräiſch und die in ihm ausgedrückte Idee oder Vorſtellung nicht mit der moſaiſchen Geſetzgebung und Theokratie verträglich, welche die Vergeltung für jede That ſchon in dieſem Leben eintreten laſſe, gleich als ob die nur auf dieſes Leben lautenden moſaiſchen Strafbeſtimmungen und Drohungen jede jenſeitige Fortdauer und Vergeltung ſchlechthin ausſchlöſſen. Dieſe Meinung hat Hrn. F. noch zu einer andern Sonderbarkeit verleitet. Er meint nämlich, es haben wohl einzelne einſichtsvolle Männer auch klarere Vorſtellungen und Begriffe von den Schickſalen des Menſchen nach dem Tode gehabt, aber die Theokratie habe ſie gehindert, dieſelben auszuſprechen und andern mitzutheilen. Er ſagt: Dubitari quidem nequit, quin viri aliquot summo ingenio praediti de rebus post mortem futuris habuerint sententias magis perspicuas, — sed propter theocratiam eas silentio fere praetermitti oportuisse contenderim (p. 18). Er ſcheint

Digitized by Google

ſagen zu wollen, eine klare Aeußerung über Unſterblichkeit und jenſeitige Vergeltung wäre in der moſ. Theokratie etwas Häretiſches geweſen. Anderwärts aber bemerkt er: Plurimum autem contulit ad notiones de statu post mortem futuro excolendas spes, qua Hebraei comovebantur, Messiana (p. 35). Wenn das der Fall iſt, ſo kann eine weitere Entwicklung der Begriffe über den jenſeitigen Zuſtand der Abgeſchiedenen bei den Hebräern nicht erſt in die nachexiliſche Zeit fallen; denn über die Perſon des Meſſias, ſeine Erniedrigung und Erhöhung, und die Gründung und Ausbreitung ſeines Reiches kommen bekanntlich ſchon in einzelnen davidiſchen Pſalmen und andern vorexiliſchen Schriften, wie namentlich in den Weiſſagungen Jeſaja's und Micha's ſo viele klare und beſtimmte Ausſprüche vor, daß, wenn mit den dießfallſigen Hoffnungen und Ausſichten diejenigen in Bezug auf den jenſeitigen Zuſtand der Abgeſchiedenen parallel gingen, letztere ſchon in der vorexiliſchen Zeit einen hohen Grad von Klarheit und Sicherheit müſſen erreicht haben. Hr. F. ſelbſt ſagt ſogar: Invenimus enim jam Davidica aetate illius de remuneratione in vita aeterna accipienda doctrinae satis certa vestigia, quae postea paulatim exculta videntur esse. Auch führt er ſelbſt manche Stellen aus vorexiliſchen Schriften an, in denen er den jenſeitigen Zuſtand der Abgeſchiedenen beſchrieben findet, theils als einen traurigen und düſteren, wie Job 10, 24 f. 11, 8. Pſ. 116, 3., theils als einen erfreulichen, wie 2 Sam. 1, 23. Pſ. 16, 9—11. 17, 15. 31, 6. 48, 15. Und ſo zeigt ſich fortwährend ein gewiſſes Schwanken, indem das eine Mal die Unſterblichkeitslehre erſt nach dem Exil ſich ausgebildet haben ſoll, das andere Mal für ihre frühere Ausbildung ſogar Beweisſtellen beigebracht werden,

Digitized by Google

welche dann zugleich auch noch den weiteren Beweis liefern, daß die Theokratie in der vorexiliſchen Zeit Niemand hinderte, die Unſterblichkeit der Seele und die jenſeitige Vergeltung anzuerkennen und ohne Scheu zu behaupten.

Uebrigens findet Hr. F. an einigen Stellen, die nach der Meinung mancher Ausleger Ausſichten auf die jenſeitige Fortdauer und Vergeltung eröffnen, keine ſolchen, namentlich in Pſ. 22. 89, 48 f. 143, 3. Job 19, 25. Letztere Stelle verſteht er ſo, daß Job die Ueberzeugung ausſpreche, Gott werde noch vor ſeinem Tode ſeinen Freunden ſeine Unſchuld offenbaren und ihn rechtfertigen. Allein dieß kann, von allem Andern abgeſehen, ſchon deßhalb nicht ſein, weil Job wiederholt die Ueberzeugung vom Gegentheil auf's Klarſte und Beſtimmteſte ausſpricht (7, 6. 9, 28. 17, 13. 16); auch läuft es bei der Erklärung, die dieſen Sinn zu gewinnen ſucht, nicht ohne willkührliche und gewaltſame Deutungen ab.

Im zweiten Theil mit der Aufſchrift: Immortalitatis notio, quam in libris aut in exilio aut post exilium scriptis invenimus, exponitur, werden im erſten Kap. die nach Hrn. F.'s Meinung in der exiliſchen und nachexiliſchen Zeit entſtandenen Bücher des hebräiſchen Canons in Unterſuchung gezogen und in mehreren Stellen derſelben der Glaube an Unſterblichkeit, Auferſtehung und jenſeitige Vergeltung gefunden, wie namentlich Ezech. 37, 5—14. Jeſ. 26, 14. 19. Zach. 3, 1—7. Dan. 12, 1—3. 13. Koh. 11, 9. 12, 1. 7. 14. Allein daß die angeführte jeſajaniſche Stelle unächt ſei und aus der exiliſchen Zeit herrühre, wird mit Unrecht vorausgeſetzt. Bei Zach. aber handelt es ſich nicht um Zuſtände des jenſeitigen Lebens, vgl. Zach. 6, 9 ff. Und was über den Skepticismus

Digitized by Google

des Buches Koheleth geſagt wird, beruht auf unrichtiger Auffaſſung deſſelben. Im zweiten Kap. werden auch noch die deuterokanoniſchen Bücher unter dem Namen libri apocryphi berückſichtigt, und zunächſt im Buch Sirach mehrere Stellen gefunden, welche die Hoffnung der Auferſtehung ausſprechen und ein ewiges Leben als Lohn der Tugendübung verheißen. Indeſſen ſoll Sirach mit ſich ſelbſt im Widerſpruch ſtehen, indem er auch die alten Begriffe de remuneratione jam hac vita absolvenda feſthalte 5, 4—8. 41, 8—10. Allein die hier gedrohte irdiſche Strafe für fortgeſetzte Sündhaftigkeit und Unbußfertigkeit ſchließt die jenſeitige Vergeltung nicht aus, ſondern iſt vielmehr in ſolche Ausdrücke gefaßt, die auch an letztere erinnern. Höher als das B. Sirach ſtellt Hr. F. das B. der Weisheit, theils weil in demſelben die sententia de remuneratione hac in vita absolvenda nicht mehr vorkomme, theils weil es ſich über Unſterblichkeit, Auferſtehung und Gericht weit klarer und beſtimmter ausſpreche, als das B. Sirach. Letzteres iſt richtig, was es aber mit Erſterem auf ſich habe, erhellt aus dem vorhin Bemerkten. Im 2ten B. der Maccabäer endlich findet Hr. F. de statu post mortem futuro summas atque purissimas notiones, ita ut parvulus tantum sit gradus, qui ad Christi de hac re doctrinam traducat (p. 31).

Der dritte Theil mit der Aufſchrift: Exponuntur notiones immortalitatis apud Hebraeos, qui Christi aetate vixerunt, behandelt den damit angezeigten Gegenſtand nur ganz kurz auf kaum anderthalb Seiten und gibt mit wenigen Worten die einander entgegenſtehenden bekannten Anſichten der Phariſäer und Sadducäer an und macht noch auf einige neuteſtamentliche Stellen aufmerkſam, welche ſich

Digitized by Google

auf die Zeit der Auferſtehung und die Beſchaffenheit des jenſeitigen Strafortes beziehen.

Der vierte Theil endlich unter der Aufſchrift: Disquiritur, quae necessitudo inter doctrinam immortalitatis et totam Hebraeorum de rebus divinis sententiam intercedat, ſucht noch zu zeigen, aber ebenfalls ganz kurz, daß die in Frage ſtehenden Vorſtellungen und Hoffnungen bei den Hebräern im engſten Zuſammenhange mit ihrem Gottesbegriffe ſtehen, und in demſelben Grade, wie dieſer, ſich allmählig geläutert und aufgeklärt haben. Die Nachweiſung beſteht großen Theils nur in Wiederholung vorausgegangener Sätze und Folgerungen aus denſelben und participirt daher auch an den Schiefheiten jener.

Hr. F. würde nach des Ref. Dafürhalten eine ungleich beſſere Arbeit geliefert haben, wenn er auf dem anfangs betretenen Wege unbefangener Schriftforſchung ſich nicht durch die neologiſche Kritik hätte beirren laſſen. Er würde dann manches ſcheinbar Widerſprechende in Einklang und Harmonie zu bringen und eine feſte conſequente Haltung ſtatt ſeines öftern Hin- und Herſchwankens zu beobachten gewußt haben. Etwas mehr Rückſicht hätte auf die vorhandenen gleichartigen Arbeiten, namentlich aus neuerer Zeit, genommen werden ſollen, wie z. B. Kieſſelbachs Dogma de rebus post mortem futuris e V. T. scriptis tam Canonicis quam Apocryphis ratione exegetico-critica erutum et illustratum. Heidelb. 1832. — J. Meyer's Disputatio theologica, in qua inquiritur in vim, quam habuit institutum Mosaicum in Hebraeorum de rebus post mortem futuris opiniones. Groning. 1835. und Oehler's Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata. Stuttg. 1846. Auch auf die Correctur hätte mehr Sorg-

Digitized by Google

falt verwendet werden ſollen, denn das Schriftchen wimmelt von Druckfehlern; ein einziger aus dem Buch der Weisheit angeführter Vers (p. 31. Sap. 7, 29.) hat deren nicht weniger als neun.

Welte.

8.

Unſrer Lieben Frau. Von Ida Gräfin Hahn-Hahn. Mainz, Kirchheim & Schott. 1851. Preis 54 kr.

Eine außerordentliche Erſcheinung tritt uns in dieſem Büchlein entgegen. Eine edle Frau, die Zierde der Berliner Salons, berühmt als eine der geiſtreichſten Frauen und Schriftſtellerinnen Deutſchlands, bietet uns einen Kranz von zweiunddreißig herrlichen geiſtlichen Liedern über die Anrufungen der ſeligſten Jungfrau in der lauretaniſchen Litanei! Manche Theetaſſe mag der Hand der Berliner Damen vor Erſtaunen entfallen ſein, als ſie von dieſem neueſten Geiſteswerk der Gräfin Hahn-Hahn hörten; wie manches Näschen mag ſich gerümpft haben beim Leſen der Aufſchriften „Mater divinae gratiae, Mater creatoris, Speculum justitiae, Sedes sapientiae, Rosa mystica, Turris Davidica, Turris eburnea u. ſ. w., wie mancher ſpitzige Mund die Verfaſſerin reif für's Irrenhaus erklärt, oder doch im beſten Fall dieſe Erſcheinung für eine jener Excentrizitäten gehalten haben, die man an ihr gewohnt war. Sagt ſie ja ſelbſt: „Was für ein fremdartiges Büchlein ſchicke ich in die Welt hinaus — in die von Kriegslärm, vom Streit der Parteien, von Reden in den Kammern geängſtigte, betäubte, ermüdete Welt! Nun,

ich hoffe, ſie werde es nicht ſonderlich beachten, denn es iſt ſo gar nicht für ſie geſchrieben, iſt nicht klug, nicht fein, nicht glatt, nicht intereſſant, nicht ſchön, nicht reizend; es iſt eben nur gläubig. Und weil es das iſt, ſo muß es doch hinaus, um in der lärmenden Welt auf ſtillen Wegen zu ſeiner Beſtimmung zu gelangen. Was iſt ſeine Beſtimmung? — Allen katholiſchen Herzen einen Gruß von mir zu bringen.“ Es iſt wahr, die Welt, die große, die aufgeklärte, die ſogenannte gebildete Welt wird das Büchlein bei Seite legen, aber dieſer Gruß eines gläubigen Herzens wird dafür tauſend andere gläubige Herzen wie die erſte Blume des Lenzes erquicken und erfreuen; tauſend betrübten Seelen Troſt, tauſend irrenden einen Fingerzeig, tauſend kämpfenden und nach Wahrheit und Frieden ringenden Kraft und den Einblick in ein höheres Leben gewähren. Eben weil das Büchlein ſo einfach gläubig, weil es aus der tiefſten Tiefe des gläubigen Gemüthes entſproſſen iſt, wird es einen großen Erfolg haben, denn es macht das Geheimniß vieler Herzen offenbar, es löst Vielen das Räthſel ihrer Seele und ſpricht aus, was ſie bisher nur ahnten.

Wer die Verfaſſerin aus ihren Romanen kennt, mußte ſagen, daß darin ein ungewöhnlicher Geiſt, eine Fülle von Gemüth, eine pſychologiſche Feinheit und Schärfe der Beobachtung des Seelenlebens ſich zeigt, wie ſie nur ein weibliches Auge hat. Aber vergebens müht ſie ſich ab, das zu ergründen, was der Seele ihren Halt und ihre Verklärung gibt, die aus Gott ſtammende und in Gott endigende Liebe. Während ſie die natürliche Liebe in ihren verſchiedenſten Abſtufungen und auch in der ſublimſten Form zu ſchildern verſteht, während ſie die geheimen Re-

gungen und Leidenſchaften des menſchlichen Herzens meiſterhaft kennt, verſteht ſie die göttliche Liebe nicht und tritt oft ſogar polemiſch gegen Chriſtenthum und Kirche auf. Doch darf nicht unanerkannt gelaſſen werden, daß ſich auch in dieſen Schriften ein ſtrebender Geiſt, ein Ringen der Seele nach Licht und Wahrheit ausſpricht, welche den denkenden Geiſt beſchäftigen und das Gemüth ergreifen, und wünſchen laſſen, es möchte dieſem hohen Geiſte die Hülle von den Augen fallen. Dieſe Hülle iſt gefallen. Ida Gräfin Hahn-Hahn iſt voriges Jahr in den Schooß der katholiſchen Kirche aufgenommen worden; der große geiſtige Umwandlungsprozeß, der ſich nicht undeutlich in den ſpätern Schriften ankündigte, iſt vollendet; als erſte Frucht liegen dieſe Lieder „Unſrer Lieben Frau" vor uns. Ein neuer Geiſt weht darin, und es iſt ehrenvoll zu erwähnen, wie die edle Frau öffentlich erklärt, „daß ſie den Geiſt, in dem ihre früheren Werke geſchrieben, nicht mehr als den ihrigen anerkenne."

Es iſt ſchwer, dieſe Ergüſſe ihres Herzens näher zu ſchildern. Die Verfaſſerin dieſer Lieder hat die Themate der lauretaniſchen Litanei, die gewiß für eine nicht tief empfindende und von chriſtlichem Geiſt durchdrungene Seele ſchwer, wo nicht unmöglich zu behandeln ſind, ſo geiſtvoll aufgefaßt und warm durchgeführt, mit Schwung der Begeiſterung und dennoch klarer Anſchauung in gelungene poetiſche Formen gefaßt, daß es wohl keinen beſſern und überzeugendern Kommentar zur lauretaniſchen Litanei, wohl auch keine lieblichere Einführung in den Marienkult der katholiſchen Kirche gibt, als dieſes Büchlein. Nach dem ſchönen einleitenden Gedicht Kyrie eleison ſchildert ſie in Sancta Maria, sancta Dei genitrix das Geheimniß der er-

Digitized by Google

löſenden Liebe, in Sancta Virgo Virginum die himmliſche Reinheit der ſel. Jungfrau in beſonders ſchönen Verſen. Sodann zur Mater Christi betet ſie:

Oeffne der Menſchheit dein ſtrahlendes Herze,
Zeige ihr liebend die Lehre vom Schmerze,
Laß ſie die Worte vom Opfer erfaſſen,
Die in den ſündigen Seelen erblaſſen. —

Schreib' ſie mit Sternen an's himmliſche Zelt,
Zeichne ſie licht in die dämmernde Welt,
Thaue ſie nieder als göttlichen Regen,
Laß in den Herzen keimen den Segen — u. ſ. w.

Ohne Opfer gibt es keine Liebe.

Denn was ſie Lieb' ſich getrauen zu nennen,
Iſt nicht der göttlichen Schönheit Erkennen —

Iſt nicht die Sehnſucht, ſie tief zu erfaſſen,
Aehnlich zu ſein ihr, um nie ſie zu laſſen —
Nichts mehr zu haben und Alles zu ſchenken,
Um ſich alleinzig in ſie zu verſenken —

Nichts, weder Freuden noch Leid zu begehren,
Nichtig zu achten ſo Lächeln, wie Zähren,
Nichtig zu halten ſo Dornen, wie Roſen,
Frühlingsgeſäuſel wie Winternachts Toſen —

Nichtig und ſtaubig die Fülle des Lebens,
Wenn nicht das Göttliche Ziel iſt des Strebens,
Wenn nicht das Herz mit der tieftiefſten Glut
Jetzt und für ewig in Gott allein ruht —

Denn nur für Alles wird Alles gegeben! —

Nimmer, o nimmer drum wird es gelingen,
Breit und behaglich zum Himmel zu dringen;
Nimmer — hienieden ein Glück zu geſtalten,
Wenn nicht die Opfer ſich freudig entfalten,

Wenn nicht die flammende Liebe zum Kreuze
Stark überwindet die irdiſchen Reize, u. ſ. w. —
Wenn nicht in menſchlich gebrechlicher Hülle
Feſt wird und gläubig geläutert der Wille,
Der, an der Liebe des Heilands entzündet,
Opferbereit eine Welt überwindet! —

Mater divinae gratiae und Mater purissima ſind wohlthuend für das ſündige Menſchenherz. In Mater amabilis kommen die ſchönen Strophen:

Wer da will die Liebe kennen,
Muß auf innerm Scheiterhaufen
Starken Muths das Ich verbrennen
Und den Schmerz in Thränen taufen.
Muß den ganzen Wuſt der Welt
Friedlich in die Flammen legen,
So daß nichts ſich hemmend ſtellt
Vor der Gnade vollen Segen.

Iſt verglühet dann das Feuer,
Iſt zu Aſche es verglommen,
Bangt der Seele, daß kein neuer
Sonnenſtrahl mehr möge kommen,
Sieh', da glüht ſchon Morgenroth,
Siegreich tagt das neue Leben
Und empor aus Aſchentod
Siehſt du jung den Phönix ſchweben. —

Mater Creatoris geißelt das „ſchattenhafte Treiben“ der die Welt conſtruirenden Philoſophen:

„Das nur den Umkreis, nur die Fläche kennt,
Um von der Tiefe ewig fern zu bleiben,
Und als den Kern das eigne Ich benennt!“

Digitized by Google

Schön ſind die Worte:

„Denn mit Geheimniß hat die Welt begonnen,
Und mit Geheimniß geht ſie fort und fort,
Was auch erdacht, erklügelt und erſonnen —
Wer fand für ihren Gang das letzte Wort?
Wer maß die Tiefe, die da liegt im Schaffen?
Zerſtören und zerſetzen können wir
Und etwas Wiſſen mühſam uns erraffen;
Doch Schöpfung und Erlöſung ſind bei dir!“

Mater salvatoris, Virgo potens enthalten treffliche Stellen. Virgo fidelis lehnt ſich mit perſönlicher Wendung an die alte Hauskapelle in Neuhaus, einer Familienbeſitzung an der Oſtſee, an, wo das dort befindliche Muttergottesbild den Bilderſturm der Reformation allein überſtand und ſeit 3 Jahrhunderten verwaist ſteht. Speculum Justitiae zeichnet den Beruf der Seele zur Heiligkeit, die Himmelsleiter, die herab zur Erde ſinkt. Sedes Sapientiae erſchließt die Quelle wahrer Weisheit.

Du weißſt! — allein was kannſt du? laß mich fragen!
Kannſt du dich überwinden, wenn es gilt,
Und den Tyrannen Ich in Feſſeln ſchlagen,
Wenn er mit trunk'nem Stolz die Bruſt dir ſchwillt?
Kannſt du gelaſſ'nen Muths die Welt beſiegen?
Nicht die da draußen dir zu Füßen liegt,
O nein! — du weißſt, daß deren Götter lügen; —
Allein die Welt, die ſich in's Herz dir ſchmiegt? u. ſ. f.

Und:

Ein Strom ergießt ſich in gewalt'ger Fülle,
Der ſtill und tief mit ſtolzem Spiegel geht —
So überreich — an kühler Labung Spende,
So unverſiegbar — in der Wüſte Glut,

So unerſchöpflich — durch Millionen Hände:
Das iſt der Offenbarung heil'ge Flut.

Voll Anmuth und Lieblichkeit iſt Causa nostrae laetitiae; ebenſo Rosa mystica mit der Aufſchrift „Was ſucht Ihr“? — „Roſen“! beſonders auch ſchön in der Form.

Ausgezeichnet iſt Turris eburnea nach Inhalt und Form. Wir verſagen uns ungern, einige Strophen zu geben, aber ſie laſſen ſich nicht vom Ganzen trennen.

Domus aurea ſchildert die vergangene Pracht der verſchiedenen alten Religionen.

Alles iſt der Zeit verfallen
Lieblich bald und bald ein Graus!
Tempel, Veſten, Königshallen,
Keines iſt ein ſich'res Haus!
Aber ſtehſt du hoch erhoben,
Gold'nes Haus, nicht auferbaut,
Hell von Sonnenlicht umwoben,
Daß dich jeglich Auge ſchaut?
Biſt bereit ja zu empfangen,
In der Liebe Schirm und Schild,
Dem zu ſtillen ſein Verlangen,
Dem ſonſt nichts das Herz geſtillt.

In Foederis arca hat die Dichterin das Wogen und Steigen der Sündfluth des weltlichen Verderbens ſchön gegenübergeſtellt dem ruhigen Gang des Silberkahns, der die Geretteten aufnimmt als Bundesarche.

Einſt trugſt du die Treuen
Durch der Wellen Pfad,
Zu der Erd', der neuen,
Auf dem Ararat;

Digitized by Google

Jetzt mußt du die Deinen,
Jungfrau mild und ſüß,
Liebevoll vereinen
In dem Paradies.

Die feierliche aber etwas gemilderte Versart des Dies irae läßt uns in Janua coeli unſre Verirrung, aber auch den Weg und die Pforte ſchauen, die zum Himmel führt.

Nächtig die Tage und ſternlos die Nächte,
Ueberall Sieg der gefallenen Mächte,
Wenn du, o Herr, uns entziehſt deine Rechte!

Nichts auf der Erde als Streiten und Haſſen,
Jenſeits nur Schatten und ewig Erblaſſen,
Wenn uns, o Herr, Deine Liebe verlaſſen.

Nichts auf den Lippen als endloſe Klage,
Nichts in den Geiſtern als quälende Frage,
Wenn Du, o Herr, nicht erleuchteſt die Tage.

Nichts in dem Leben als Unruh' in Fülle,
Nichts bei den Todten als ſchaurige Stille,
Wenn uns, o Herr, nicht tröſtet dein Wille.

Dies iſt das Schickſal des Menſchen in Sünden!
Dies ſind die Ketten, die rings ihn umwinden,
Bis du, o Herr, Dich von ihm läſſeſt finden. u. ſ. w.

Stella matutina gab dem Gemüth der Dichterin wehmüthig milde Strophen ein, deren letzte Hälfte ein ſchönes Marien l i e d gäbe. In Salus Infirmorum jammert ſie die „fieberkranke“ Welt, und Refugium peccatorum malt wahr und ergreifend der „Sünde Fluch“ und das Geheimniß der Erlöſung, daß

Ein Weib zertritt den Kopf der alten Schlange,
Die ſich geringelt um den Erdenball.

Digitized by Google

Consolatrix afflictorum ſcheint wieder ſo recht aus dem innerſten Leben der Dichterin gefloſſen zu ſein.

Wohin die Hände greifen,
Sie faſſen Aſche an,
Und wenn ſie Roſen ſtreifen,
Ein Dorn iſt ſicher dran!
Wenn ſie ſich müde lehnen
Auf einen treuen Stab,
Als wollt' er ſie verhöhnen,
Bricht er in Splittern ab.
Maria, bitt' für uns!

Auxilium Christianorum erhebt ſich von der Noth des Einzelnen zu den Bedrängniſſen der ganzen Chriſtenheit, der Kirche, mit dem Refrain: „Maria, hilf!"

Die Königin der Seelen,
Die Kirche ſeufzt in Schmach,
Weß Mund kann es erzählen,
Was Haß an ihr verbrach!
Sie nahmen ihr mit Hohne
Das purpurfarb'ne Kleid,
Sie raubten ihre Krone,
Sie ſtahlen ihr Geſchmeid. —

Weiter:

Mit dir wird nicht gerechtet,
In Ketten ſchmachte hin,
Geknechtet und geächtet,
Als Magd und Bettlerin.

Nun bauen die Feinde am neuen Babylon, während die Kirche im „Bußhemd der Geduld" ſteht, und viele ihrer Schafe in die Wüſte laufen.

Digitized by Google

Denn ſeit ſie nicht mehr hören
Des Hirten Stimme klar,
Da wird es ein Empören,
Wo ſonſt Gehorſam war.

Da mögten alle faſſen
Des Scepters heil'ge Laſt;
Da ſchreit's in allen Gaſſen
Nach Luſt mit Gier und Haſt.
Der frommen Armuth ſpottet,
Der Demuth — finſtrer Haß;
Ruchlos wird ausgerottet
Die heil'ge Charitas.
Maria, hilf!

Nun geht ein großes Zittern
Durch die entſetzte Welt,
Wie wenn in Ungewittern
Gericht der Ew'ge hält.
Nun bebt im Königsſchloſſe
Manch' ein erlauchtes Herz;
Hebt unbelauſcht vom Troſſe
Die Hände himmelwärts.
Maria, hilf!

Nun ſteh'n ſie da und fragen:
Wo kommt uns Hilfe her?
In dieſen böſen Tagen
Wird uns die Krone ſchwer! —
Wohl habt ihr Recht und zittert!
Ihr tragt ſie unbeſchützt.
Die Krone fällt und ſplittert,
Die Gottes Hand nicht ſtützt.
Maria, hilf! u. ſ. w.

Digitized by Google

Wir enthalten uns, aus den weitern Stücken Regina Angelorum, Regina Apostolorum, Regina Martyrum, Regina Confessorum, Reg. Sanctorum omnium beſondere Stellen auszuheben, da der Geiſt, in dem ſie behandelt ſind, genugſam angedeutet iſt.

Den Schluß macht Ave Maria. Die Dichterin legt den Kranz ihrer Geſänge vor dem Throne der ſel. Jungfrau nieder, und ſchließt mit der Bitte:

Aber du, der dieſe Lieder
Frommen Sinns geleſen haſt,
Denke, daß der Kirche Glieder
Eine Liebe treu umfaßt!

Haben wir uns nie geſehen,
Bleib' ich fremd dir für und für, —
Müſſen doch wir uns verſtehen,
Klopfend an dieſelbe Thür.

Lieh ich deiner Seele Worte,
Sei der meinen brüderlich!
Hilf mir öffnen jene Pforte,
Bet' ein Ave ſtill für mich.

Bei ſolchem Inhalt bedarf das Büchlein keiner weitern Empfehlung; es wird ſeinen Weg ſuchen und finden, wenn auch nicht in die Salons der ſchöngeiſtigen Welt, in die Muſeums- und Leihbibliotheken, ſo doch nicht blos in den Bücherſchrank, ſondern noch mehr in die Herzen derer, die nach wahrer Frömmigkeit und chriſtlicher Bildung ſtreben und das höhere Wehen des chriſtlichen Geiſtes ahnen und verſtehen.

Ed. Vogt, Stadtpfarrer in Ludwigsburg.

Digitized by Google

9.

Vollſtändiges katholiſches Eherecht. Mit beſonderer Rückſicht auf die practiſche Seelſorge bearbeitet von **Nikolaus Knopp**, Doctor der Rechte. Erſter Band. Regensburg bei Joſeph Manz. 1850. VI und 477 S. 8. Preis 2 fl. 48 kr.

Unter den trefflichen Bearbeitungen des katholiſchen Eherechts, welche dieſer für die Wiſſenſchaft ebenſo ſchwierige als für die Praxis belangreiche Theil der kirchlichen Geſetzgebung in den letzten Decennien erfahren hat, nimmt das obengenannte Werk nach Anlage und Inhalt eine ſehr rühmliche Stelle ein. Der vorliegende erſte Band in drei Abtheilungen enthält den größern Theil der Lehre von den Ehehinderniſſen: das Werk iſt demnach noch nicht vollendet, und wir müſſen deßwegen von einer einläßlichen Beſprechung des Einzelnen vorerſt noch Umgang nehmen, nichtsdeſtoweniger aber halten wir uns jetzt ſchon für berechtigt, das theologiſche Publikum im Intereſſe der Wiſſenſchaft auf dieſe Erſcheinung aufmerkſam zu machen und dieſelbe wegen ihrer practiſchen Richtung, Klarheit und Ausführlichkeit namentlich den Seelſorgern zu empfehlen, für die ſie zunächſt auch beſtimmt iſt. — Wenn der ſchon anderwärts als Canoniſt bekannte Herr Verfaſſer ſeiner Arbeit die kurze Bemerkung voranſchickt: „Katholicität und Vollſtändigkeit, rückſichtlich welcher die in unſerer Zeit gangbaren Werke über das Kirchenrecht Vieles zu wünſchen übrig laſſen, ſind bei dieſer Bearbeitung des kirchlichen Eherechtes vorzüglich angeſtrebt worden", ſo hat er damit gerade diejenigen zwei Momente hervor-

Digitized by Google

gehoben, die in einer noch nicht gar weit hinter uns liegenden Vergangenheit aus bekannten Gründen abſichtlich vernachläſſigt wurden, aber dennoch ſo weſentlich ſind, daß ohne ſie jede Bearbeitung des Eherechtes wenn nicht unmöglich, ſo doch jedenfalls nutzlos iſt: der Zweck dieſer Anzeige geht lediglich dahin, an einzelnen Beiſpielen darzuthun, wie der Hr. Verfaſſer dieſe ſeine — ganz richtig erfaßte — Aufgabe gelöst habe. — Was nun zunächſt die angeſtrebte Katholicität betrifft, ſo läßt das Werk nichts zu wünſchen übrig: auf jeder Seite desſelben tritt dem Leſer jener erhabene Ernſt und jene tiefe Weisheit entgegen, von welcher die ganze Ehegeſetzgebung der Kirche getragen iſt, jede Behauptung wird bis auf die kleinſten Einzelnheiten hinaus mit Stellen aus dem allgemein anerkannten Rechtsbuch der Kirche, mit päbſtlichen Entſcheidundungen und Beſchlüſſen der verſchiedenen römiſchen Congregationen begründet und zwar werden dieſe nicht, wie gewöhnlich geſchieht, bloß einfach citirt, ſondern, wo es irgendwie nöthig erſcheint, ihrem ganzen Inhalte nach wörtlich mitgetheilt, „weil nur Wenigen die Quellenwerke der Wiſſenſchaft des Kirchenrechtes zugänglich ſind,“ die Interpretation der einzelnen Geſetzesſtellen und ihre Anwendung auf die verſchiedenen Rechtsverhältniſſe nimmt fortwährend Rückſicht auf die Ausſprüche der bewährteſten katholiſchen Kirchenrechtslehrer, wie Barboſa, Benedict XIV., Clerikatus, Fagnani, Ferraris, Giraldi, Gonzalez-Tellez, Cardinal de la Luzerne, Pirhing, Reiffenſtuel, Sanchez ꝛc., deren Werke fortlaufend und unzähligemal allegirt werden, ein Verfahren, das ohne die Selbſtſtändigkeit des Herrn Verfaſſers irgendwie zu beeinträchtigen die Schätze alter canoniſtiſcher Gelehrſamkeit wieder zu Tage fördert,

Digitized by Google

und als Zeichen einer beſſern Zukunft dieſer Wiſſenſchaft um ſo mehr Anerkennung verdient, je vornehmer gewiſſe moderne „Canoniſten“ im Intereſſe eines „zeitgemäßen“ Eherechtes, aber zum Nachtheile der kirchlichen wie ſtaatlichen Geſellſchaft ſie negligiren zu müſſen glaubten. Wie ſehr der Hr. Verfaſſer beſtrebt war, das reine, poſitiv kirchliche Recht in ſeiner ganzen Strenge feſtzuhalten und von demſelben im Sinne des modernen Philanthropismus in keiner Weiſe abzugehen, dafür möge folgende Stelle als Beleg dienen: nachdem er die Lehre über den error qualitatis in personam redundans entwickelt und nur demjenigen Irrthume eine ehevernichtende Wirkung beigelegt hat, der einer wirklichen Perſonenverwechslung gleichkommt, fährt er S. 53 alſo fort: „In dieſer Hinſicht iſt die bei den meiſten Kirchenrechtslehrern der neuern Zeit geläufige Aufzählung von einer großen Menge einfacher perſönlicher Qualitäten und ſonſtiger Perſonenzuſtände, rückſichtlich deren ein Irrthum ehevernichtende Wirkung haben ſoll, auf den erſten Blick außerordentlich verdächtig. Ohne Bedenken werden alle dieſelben in die Lehre von dem Irrthume als vernichtendes Ehehinderniß zuſammengeworfen und vergeblich ſieht man ſich dabei nach irgend einem geſetzlichen Anhaltspunkte um. Wahrlich eine auffallende Erſcheinung auf dem Gebiete einer rein poſitiven Wiſſenſchaft! Ohne irgend eine geſetzliche Unterlage und baar aller wiſſenſchaftlichen und gerichtlichen Tradition tritt uns plötzlich gegen das letzte Decennium des vorigen Jahrhunderts in unbedeutenden Compendien des Kirchenrechts eine Menge Fälle entgegen, in welchen auf Grund des geſetzlichen impedimentum erroris die Ehe nichtig ſein ſoll, wovon die Meiſter und Bezeuger des Rechtes der Kirche

in ihren umfangreichen kirchenrechtlichen Werken nichts wiſſen. Um ſich das plötzliche Hereinbrechen dieſer, den wohlthätigen Rechtsbeſtand der ehelichen Verbindungen ſo unheilvoll gefährdenden Lehre zu erklären, bedarf es nur eines flüchtigen Blickes in die Zeit, wo ſie aufgetaucht. Als in Folge der gänzlichen Umgeſtaltung des Gerichtsweſens in unſerem Vaterlande mit dem Untergange der geiſtlichen Gerichte zugleich die hehre Tradition in denſelben plötzlich unterbrochen wurde, welche, bezeugt durch den Mund der weiſeſten, in der Wiſſenſchaft und in der Anwendung jeglichen Rechtes ergrauten Männer, bis dahin den Inhalt und das wahre Verſtändniß des kirchlichen Rechtes gegen jede fremdartige Beimiſchung oder Verkümmerung eiferſüchtig beſchloſſen hielt, wurde leider auch die Wiſſenſchaft des Kirchenrechts in die bekannte, den Kern jeder wahren Wiſſenſchaft zerſetzende, ſeichte und verflachte Zeitrichtung hineingezogen, und alſo von keinem Damm mehr behindert, fieng man an, ſich in, allen poſitiven Gehaltes baaren, Theorien zu ergehen, worin die Accomodation an die Grundſätze der bürgerlichen Geſetzgebung zum führenden Irrwiſche wurde. Und was die Erſten bei dem irreleitenden Scheine deſſelben niedergeſchrieben, haben die Nachfolgenden ſonder Prüfung wiedergegeben, und heute wird es meiſt als das Reſultat der neuern Wiſſenſchaft und als getragen von der Praxis, umgeboten. Wem immer es alſo um katholiſches Kirchenrecht in unſerer Lehre in Wahrheit zu thun iſt, für Den iſt es unerläßlich, zu den Quellen deſſelben zurückzugehen, und gelehrig ſich zu den Füßen der großen Meiſter einer für unſere Wiſſenſchaft beſſern Zeit niederzulaſſen, und aus jenen, ſowie durch dieſe, deſſen ſind wir gewiß, wird ihm die Ueberzeugung werden, daß nach katho-

Digitized by Google

liſchem Kirchenrechte nur der error in persona, resp. der error qualitatis in personam redundans, und der letztere nur in den Grenzen der obigen Begriffsbeſtimmung als vernichtendes Ehehinderniß betrachtet werden kann, und daß alſo der Irrthum rückſichtlich jeder andern Qualität oder jedes andern äußern Zuſtandes einer Perſon in dieſer Hinſicht nur inſofern in Betracht kommen kann, als ihm dieſe Wirkung durch ein poſitives Geſetz ausdrücklich beigelegt und er alſo für ſich ein geſetzliches Ehehinderniß begründet. — In den folgenden Fällen iſt dem Irrthume durch keine ſpecielle kirchenrechtliche Beſtimmung vernichtende Wirkung auf die Ehe beigelegt und, im Widerſpruche mit den meiſten neuern Kirchenrechtslehrern, wird demnach jedes geiſtliche Gericht in der katholiſchen Kirche auf Giltigkeit der Ehe erkennen müſſen, wenn dieſelben zu ſeiner Cognition gebracht würden: „„wenn Jemand den Beweis erbringt, daß er in errore invincibili et antecedente ſich 1) mit einer gemüthskranken, 2) wegen eines peinlichen Verbrechens beſtraften, 3) mit einer eckelhaften, unheilbaren oder zum Beiſchlaf unfähig machenden Krankheit behafteten u. ſ. w. (!) Perſon verheirathet habe.““ Wie ſchmerzlich ſich auch immer der irrende Theil enttäuſcht ſehen und welche unabſehbare Leiden für ihn der Irrthum in ſich ſchließen mag, die Ehe kann in allen genannten und ähnlichen Fällen geſetzlich nicht ex capite erroris substantialis als nichtig erklärt werden; denn es iſt in denſelben keine Perſonenverwechſelung von Seiten des irrenden Contrahenten, ſondern nur ein einfacher error qualitatis vorgekommen“ u. ſ. w. Zur Vervollſtändigung des Beweiſes, daß das vorliegende Werk vom Geiſte ächter Katholicität und Kirchlichkeit getragen ſei, verweiſen wir der Kürze

Digitized by Google

halber nur noch auf das Urtheil, das der Hr. Verfaſſer S. 349 ff. bei Gelegenheit der Diſpenſation vom Ehehinderniß der Schwägerſchaft im erſten Grade der Seitenlinie abgibt: „Da nach dem Vorhergehenden das Ehehinderniß der Schwägerſchaft einzig in jure positivo ecclesiastico begründet iſt, ſo kann das Recht des Apoſtoliſchen Stuhles, darüber Diſpens zu ertheilen, keinem Zweifel unterliegen. Von dieſem Rechte hat jedoch der Apoſtoliſche Stuhl bis in die letzten Jahrhunderte nur höchſt ſelten Gebrauch gemacht, und hat gerade dadurch mehr, als durch alle ſeine desfallſigen Beſtimmungen, zu erkennen gegeben, welche hohe Bedeutung für chriſtliche Familienzucht und Sitte er der ſtrengen Aufrechthaltung der kirchlichen Disciplin in dieſem Punkte beilegt. Es muß in dieſer Beziehung als eine höchſt erfreuliche Erſcheinung beſonders hervorgehoben werden, daß in dem Laufe der erſten vierzehn Jahrhunderte der Kirche nicht ein einziger Fall vorkommt, wo der Apoſtoliſche Stuhl über das Ehehinderniß der Schwägerſchaft im **erſten Grade der Seitenlinie** zur Eingehung einer Ehe Diſpens ertheilt hat. Erſt im 15ten Jahrhundert wurde von Pabſt Martin V. die Reihe der Diſpenſationen über dieſes Ehehinderniß eröffnet; aber auch nach dieſem Zeitpunkte waren die Diſpenſen in dieſen Fällen ſo ſelten, daß die bewährteſten Schriftſteller die von Pabſt Julius III. im Jahre 1509 dem Könige Heinrich VIII. zur Ehe mit ſeiner Schwägerin, der edlen Königin Catharina, ertheilte ausdrücklich als die dritte in der Zeitfolge angeben... Erſt in der letzten Hälfte des 18ten Jahrhunderts iſt dieſe für Familienſitte und allgemeines Wohl ſo heilſame Strenge der Kirche in dieſem Punkte ihrer Disciplin gewaltſam gebrochen worden, indem

der Apoſtoliſche Stuhl ſich genöthigt ſah, gegenüber dem durch den ſteten Contact der Gläubigen mit den Ungläubigen und Irrgläubigen immer ſeltener werdenden Geiſte wahrer Religioſität und ſittlichen Ernſtes und den damit nothwendig gegebenen Gefahren für das Seelenheil Vieler, in Ertheilung der von den einzelnen Ordinariaten auf die wichtigſten Gründe hin dringend nachgeſuchten Diſpenſen über die Schwägerſchaft im erſten Grade der Seitenlinie mit weniger Strenge zu Werke zu gehen. Es iſt hienach alſo wahrlich nicht der Apoſtoliſche Stuhl, welcher dieſe empfindliche Wunde der kirchlichen Disciplin in einem der wichtigſten Punkte derſelben geſchlagen hat, und gerade in dieſem Bewußtſein hat der große Gregor unſerer Tage mit vollem Rechte die Verantwortlichkeit davon feierlich abgelehnt" u. ſ. w.

Was ſodann das zweite Moment, die Vollſtändigkeit dieſer Bearbeitung des Eherechtes betrifft, ſo iſt keine der wichtigern Materien auf dieſem weitausgedehnten Gebiete übergangen, die anſcheinend unbedeutendſten Punkte, ſobald ſie nur irgendwie practiſche Bedeutung haben können, ſind ausführlich entwickelt, die unter den Canoniſten ſtrittigen Fragen gründlich erörtert und zwar immer mit Anführung poſitiv kirchlicher Auctoritäten: in letzterer Beziehung erwähnen wir als Beiſpiel die practiſch ſehr wichtige, aber noch in den neueſten Zeiten ſehr verſchieden beantwortete Frage, ob der Irrthum des Mannes rückſichtlich der Schwangerſchaft ſeiner Braut von einem Dritten ehevernichtende Wirkung habe: die Entſcheidung des Hrn. Verfaſſers lautet mit Recht durchaus verneinend und es wird unter Anderem für die Wahrheit derſelben S. 60 ff. ein ſehr intereſſanter Rechtsfall angeführt, der vor der Congregatio Concilii verhandelt wurde,

Digitized by Google

deren Beſchluß den unumſtößlichen Beweis liefert, daß auch ſie in dieſem Falle den error für kein vernichtendes Ehehinderniß halte. — Am beſten aber wird die Vollſtändigkeit des Werkes erſichtlich werden, wenn wir eine kurze Ueberſicht ſeines Hauptinhaltes hier beifügen: Nach einer allgemeinen Einleitung über Begriff und Eintheilung der Ehehinderniſſe, ſowie über die Gewohnheit als Quelle von Rechtsnormen und insbeſondere als Quelle von Ehehinderniſſen S. 5—30 werden die privatrechtlichen trennenden Ehehinderniſſe der Reihe nach aufgeführt: von S. 32—38 die Lehre vom Irrthum, error, als Ehehinderniß, S. 38—43 die Knechtſchaft (impedimentum conditionis servilis), S. 43—64 wird ausführlich gehandelt von dem Irrthume rückſichtlich einer Qualität, welche auf die Perſon ſelbſt zurückfällt (error qualitatis in personam redundans), S. 64—92 über Furcht und Gewalt (vis et metus), S. 92—110 über die Bedingung (conditio), S. 110—121 über geſchlechtliches Unvermögen (impotentia). Der Aufzählung der privatrechtlichen Ehehinderniſſe folgt unmittelbar S. 121—128 die Lehre über Revalidation einer auf Grund eines privatrechtlichen Hinderniſſes nichtigen Ehe, S. 128—139 über Nichtigkeitserklärung einer Ehe im Allgemeinen und einer auf Grund eines privatrechtlichen Hinderniſſes nichtigen Ehe insbeſondere, S. 139—150 über die Nichtigkeitserklärung einer Ehe auf Grund geſchlechtlichen Unvermögens. Hiemit ſchließt die erſte Abtheilung, die zweite und dritte handelt ſehr ausführlich von den öffentlichen trennenden Ehehinderniſſen: S. 153—166 über das Alter (imped. aetatis), S. 166—194 über das impedimentum ligaminis, S. 194—226 über das imped. ordinis und das

feierliche Gelübde (votum solemne), S. 226—232 die Religionsverſchiedenheit (cultus disparitas), S. 232—361 in einer ſehr ausführlichen und lichtvollen Darſtellung über das impedimentum consanguinitatis et affinitatis mit den verſchiedenen Unterabtheilungen derſelben, S. 361—380 über die öffentliche Ehrbarkeit (honestas publica), S. 380—413 über das impedimentum criminis, S. 413—477 über die gewaltſame Entführung (raptus), die geheime Eheſchließung (clandestinitas) und das Verbot des Pabſtes cum clausula irritante, womit der erſte Band ſich abſchließt. — Ueber die Art und Weiſe, wie der oft maſſenhafte Stoff behandelt und dargeſtellt iſt, erlaubt ſich Referent noch auf zwei Punkte aufmerkſam zu machen: in Betreff des erſtern ſpricht ſich der Hr. Verfaſſer ſelbſt S. I alſo aus: „Die beſondere Art und Weiſe der vorliegenden Bearbeitung hat ſich bei dem tiefern Eingehen in das reiche, zuweilen ſehr ungeordnete Material von ſelbſt und gleichſam mit gebieteriſcher Nothwendigkeit dargeboten. Um nämlich die verſchiedenen Materien und wiederum in dieſen die einzelnen kirchenrechtlichen Beſtimmungen im Geſammtgeiſte der kirchlichen Geſetzgebung zu verſtehen, war es nothwendig, den principiellen Grund jeder einzelnen Hauptlehre vorerſt feſtzuſtellen und über dieſem alsdann das Ganze in ſeinen einzelnen Gliederungen zu conſtruiren. In der Darſtellung findet ſich nun dieſer natürliche Gang unſerer Arbeit, welcher zum richtigen Verſtändniſſe vieler höchſt wichtigen Punkte einzig zu führen geeignet iſt, auf's Getreueſte wiedergegeben, jedoch iſt aus Rückſicht auf die vorherrſchend practiſche Tendenz derſelben der rein theoretiſch rationelle Theil in möglichſter Kürze gefaßt.“ Dieſe nothwendige Bedingung

Digitized by Google

einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung des kirchlichen Rechtes iſt, wie wir glauben, vollſtändig erfüllt: die einzelnen Rechtsbeſtimmungen ſind nicht, wie ſo häufig beſonders von den ältern Canoniſten geſchehen, ohne alle nähere Verbindung blos nebeneinandergeſtellt und einfach aufgezählt, ſondern jede einzelne Lehre wird auf die ihr zu Grunde liegenden Principien zurückgeführt und dargelegt, daß die poſitiven Geſetze nur die nothwendige Folge und die nähere Entwickelung dieſer Principien ſeien und in ihrer Geſammtheit ein wohlgeordnetes, unter ſich in der innigſten Verbindung ſtehendes, organiſches Ganze bilden. Als Beleg hiefür mag die Lehre vom error dienen, der Hr. Verfaſſer leitet dieſelbe S. 32 alſo ein: „Man ſagt von Jemand, daß er ſich im Irrthume befinde, wenn er von Etwas eine falſche Vorſtellung hat. Ein ſolcher Irrthum kann ſich auf die Sache ſelbſt beziehen. Der im Irrthum Befangene kann, gleichviel aus welchem Grunde, eine beſtimmte Sache für eine ganz andere halten, ſein Irrthum kann, nach dem techniſchen Ausdrucke, ein error in corpore ſein. Der Irrthum kann ſich aber auch nur auf unweſentliche Eigenſchaften des Gegenſtandes beziehen — auf Eigenſchaften, welche ihn von andern Gegenſtänden nicht beſtimmt ausſcheiden, und alsdann iſt alſo nur ein error qualitatis, ein error in qualitate vorhanden. — Es liegt tief in der Natur der Sache ſelbſt begründet, daß der Wille desjenigen, der in corpore irrt, in Wahrheit nicht auf den Gegenſtand, hinſichtlich deſſen er in ſolchem Irrthum befangen, gerichtet iſt, und daß alſo jeder ſeiner Acte, welcher zu ſeiner Giltigkeit dieſe Richtung ſeines Willens weſentlich erfordert, in allen Fällen, wo ein ſolcher Irrthum rückſichtlich des Gegenſtandes ſelbſt,

Digitized by Google

wo ein error in corpore obwaltet, als null und nichtig betrachtet werden muß; wo hingegen ein Irrthum hinſichtlich unweſentlicher Eigenſchaften dieſe Willensrichtung des Irrenden auf den Gegenſtand ſelbſt keineswegs ausſchließt — der Wille iſt und bleibt dabei auf den Hauptgegenſtand des Willensactes gerichtet, wenn derſelbe auch nebenbei ſolche unweſentliche Eigenſchaften irrig umfaßt, und wird alſo auch der von dem nur in qualitate Irrenden vollzogene Act dadurch keineswegs vitiirt werden können. — Dieſen aus der Natur der Sache abgeleiteten Grundſätzen vollkommen entſprechend, finden wir in poſitiven Geſetzesbeſtimmungen alle Rechtsgeſchäfte, bei welchen ein Irrthum in Betreff des Gegenſtandes ſelbſt nachgewieſen werden kann, als rechtlich ungiltig erklärt, während der Rechtsbeſtand derſelben durch einen hinſichtlich unweſentlicher Eigenſchaften des Gegenſtandes vorgekommenen Irrthum nicht berührt wird.“ An dieſe kurze Darlegung der leitenden Principien knüpft ſich nun in natürlicher Reihenfolge die Auseinanderſetzung der canoniſchen Beſtimmungen über den error in persona und den error qualitatis in personam redundans, ſo daß die kirchlichen Geſetze ſich als die nothwendige Folge jener Principien darſtellen.

Der zweite Punkt, den wir hervorheben, betrifft die Anführung von Beiſpielen, an welchen die einzelnen Lehren veranſchaulicht und dem Verſtändniſſe näher gerückt werden ſollen. Dieſes geſchieht zwar in der Regel von allen etwas ausführlichern kirchenrechtlichen Werken, aber gewöhnlich ſind es hier blos fingirte Fälle, die der jeweiligen und nicht immer glücklichen Erfindungsgabe der Autoren ihren Urſprung verdanken: der Hr. Verfaſſer dagegen hat ſich bemüht, überall nur hiſtoriſche, wirklich vorgekommene Rechtsfälle, namentlich ſolche, die vor den römiſchen Congregationen verhandelt wurden, als Beiſpiele namhaft zu machen. Dieſes Verfahren hat neben dem

Digitized by Google

Anziehenden und Belehrenden, das immer mit hiſtoriſchen Thatſachen verbunden iſt, namentlich den Vortheil, daß mit dem vorgeführten Rechtsfall zugleich die authentiſche von der kirchlichen Behörde ertheilte Entſcheidung deſſelben gegeben iſt. Um von den vielen angeführten Entſcheidungen der Congregatio Concilii zum Belege des Geſagten nur Ein Beiſpiel zu erwähnen, verweiſen wir auf S. 51, wo zur nähern Erläuterung der Lehre vom error qualitatis in personam redundans folgender Fall angeführt wird: „Caſſandra Luci heirathete am 28. November 1798 unter dem falſchen Namen Vincentius Bellonch, und in der feſten Ueberzeugung, daß derſelbe der Sohn einer ſehr reichen ſpaniſchen Familie ſei, wofür er ſich fälſchlich ausgab, einen italieniſchen Abenteuerer aus Castro novo Farfensi, Namens Vincentius Venturinus. Da natürlich dieſe Ehe keine der glücklichſten war, ſo wünſchte die Betrogene nichts ſehnlicher, als daß ſie als nichtig erklärt werden möchte, und in einer wiederholten Annullationsklage beantragte ſie bei der Congregatio Concilii die Nichtigkeitserklärung derſelben ex capite impedimenti erroris qualitatis in personam redundantis. In einer Sitzung vom 27. Mai 1820 entſchied jedoch die Congregation für die Giltigkeit dieſer Ehe, weil nämlich keine Perſonenverwechſelung vorgekommen, alſo weder ein error in persona noch ein error qualitatis in personam redundans vorlag, in welchen Fällen allein der Irrthum ehevernichtende Wirkung hat.“ — Indem wir hiemit unſere kurze Anzeige der vorliegenden Bearbeitung des Eherechtes beſchließen, ſprechen wir die Ueberzeugung aus, daß das Studium derſelben für jeden Freund des Kirchenrechts und namentlich für jeden practiſchen Seelſorger von erheblichem Nutzen ſein werde, weßhalb wir dem Werke die größtmögliche Verbreitung und eine baldige Vollendung wünſchen.

Digitized by Google

Literariſcher Anzeiger
Nr. 3.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'ſchen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, ſo wie alle Erſcheinungen der neueſten Literatur.

Wien. Im Verlage der **Fr. Beck'ſchen** Univerſitäts-Buchhandlung iſt ſoeben erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Geſchichte

des Benedictiner-Stiftes Melk

in Nieder-Oeſterreich,

ſeiner Beſitzungen und Umgebungen.

Von

Ignaz Franz Keiblinger,

Kapitular dieſer Abtei, Pfarrer zu Matzleinsdorf nächſt Melk, correſpondirendem Mitgliede der kaiſerlichen Akademie der Wiſſenſchaften in Wien, Ehrenmitgliede des hiſtoriſchen Vereins für Kärnten.

Erſter Band.

Geſchichte des Stiftes.

Mit Abbildungen von Römerſteinen und Siegeln.

73 Bogen Lexikon-8. cartonirt. Preis Rthlr. 6. 24 Ngr.

Verlag von **C. G. Kunze in Mainz** und in allen Buchhandlungen zu haben:

Nickel, M. A., Domcapitular. Die heiligen Zeiten und Feſte nach ihrer Geſchichte und Feier in der katholiſchen Kirche. 6. Bände. gr. 8. fl. 12. oder Rthlr. 7. 15 Ngr. für 206 Druckbogen, ein gewiß außerordentlich billiger Preis.

Probſt, F., katholiſche Glaubenslehre. Ein Religionshandbuch für Laien. gr. 8. fl. 2. oder Rthlr 1. 5 Ngr.

Es iſt dieſes Buch für die Beſitzer von Rippel's Schönheit der katholiſchen Kirche ein nothwendiges Supplementwerk, und ſein Gebrauch wird ſich in jeder katholiſchen Familie als ein nützliches Hausbuch bewähren.

Bei uns iſt ſo eben erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die

Lehre der älteſten Kirche

vom

Opfer

im Leben und Cultus der Chriſten.

Zeugenverhör in einer Reihe akademiſcher Programme angeſtellt von **Joh. Wilh. Friedr. Höfling,** Dr. und ordentl. Profeſſor der Theologie. gr. 8. geh. Rthlr. 1. 10 Ngr. oder fl. 2. 12 kr.

Da dieſe Schrift das ausführlichſte, gründlichſte und gewiſſenhafteſte Zeugenverhör der älteſten Kirchenſchriftſteller über eine der wichtigſten Lehren der Kirche darbietet und hauptſächlich gegen Döllinger's Buch (die Euchariſtie in den 3 erſten Jahrhunderten. München 1826) apologetiſch und polemiſch gerichtet iſt, glauben wir ſie nicht blos allen Proteſtanten, ſondern auch wiſſenſchaftlich geſinnten und vorurtheilsfreien Katholiken dringend empfehlen zu müſſen.

Erlangen im Juli 1851.

Palm'ſche Verlagsbuchhandlung.

Im Commiſſionsverlage der **Wagner'ſchen Buchhandlung** in **Innsbruck** iſt ſoeben erſchienen:

Institutiones patrologiae,

quas ad frequentiorem, utiliorem et faciliorem SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit

Jos. Fessler,

SS. theologiae doctor, consiliar. eccles. Brixin. histor. eccles. et jur. eccles. Professor in Seminaris episcop.

Tomus I. 3 fl. 20 kr. C. M. oder fl. 4. Rhn.

Das vorſtehende Werk, welches deſſen unermüdeter Hr. Verfaſſer in höherm Auftrage, aber auch mit eigener Vorliebe unternahm und mit unverdroſſenem Fleiße zu vollenden bemüht iſt, bietet ſich als ſichern Wegweiſer und bewährte Handleitung für alle Jene an, denen an einem innigeren Verſtändniſſe der Werke der heiligen Kirchenväter gelegen iſt, und welche ſich mit dem Geiſte und den Schriften dieſer kirchlichen Klaſſiker näher bekannt

Digitized by Google

machen wollen. Was immer die theologiſch-patriſtiſche Literatur umfaßt, findet der Kundige, ſo wie der lernbegierige Leſer. Für den rein katholiſchen und kirchlichen Geiſt des Werkes bürgt die vorangedruckte Ordinariats-Genehmigung, ſo wie für die Correktheit des Druckes die eigene Durchſicht des Hrn. Verfaſſers. Das ſich ſelbſt empfehlende Werk bedarf ſomit keiner weitern Empfehlung, und wird jedenfalls eine Zierde jedes theologiſchen Bücherſchrankes bilden.

Der vorliegende „Erſte Band“ umfaßt 49 Bogen in 8.

Bei **W. Koch**, Buchdrucker in **Rorſchach** erſcheint:

Die Geſchichte des Reiches Gottes auf Erden,
vor, in und nach Chriſtus, als Religionslehre gegeben,
von **Joſeph Ackermann** Pfarrer in Emmen.

Ganz ähnliche Werke, wie dieſes, weist weder die ältere noch neuere theol. Literatur auf, und ſchon darum verdient dieſes Buch, (dieſes frommen — durch andere Schriften rühmlichſt bekannten Verfaſſers) Beachtung. — Dem jüngern, angehenden Geiſtlichen aber, dürfte daſſelbe von unbeſtreitbarem Werth werden, indem es ihm Leitfaden — und gedrängter Stoff iſt, zu allen ſeinen ſeelſorgerlichen Berufsarbeiten und ihm manche Ausgabe für einzelne Fachwerke erſpart, denn obiges, die gedrängte Wiſſenſchaft der Lehre von Gott und göttlichen Dingen, bietet ihm vor allen Andern etwas Vollkommenes und Ganzes.

Daß aber dieſes Werk auch für den Nichttheologen von beſonderm Nutzen und Werth ſei, darf kaum erwähnt werden; es wäre wirklich im Intereſſe der Seelſorge, wenn demſelben auch Verbreitung unter dem Volke verſchafft werden könnte. — Was die Ausführung des Ganzen betrifft, ſo hat ſich der Verfaſſer ſchon vor dem Drucke von der Brauchbarkeit ſeiner Arbeit dadurch überzeugt, daß daſſelbe nur auf dringende Anempfehlung gelehrter ſachkundiger Männer dem Drucke übergeben wurde; und dann haben während dem Erſcheinen deſſelben competente Beurtheilungen ſich ſehr günſtig für daſſelbe ausgeſprochen.

Das Ganze wird 5 Bände umfaſſen, von welchen 4 bereits erſchienen ſind.

Im Verlage von **Bernh. Tauchnitz** jun. in Leipzig iſt ſoeben erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Geſchichte
der
evangeliſchen Kirchenverfaſſung
in Deutſchland.
Von
Dr. **Ludwig Richter,**
ord. Profeſſor der Rechte u. Mitglied des evangeliſchen Ober-Kirchenrathes zu Berlin.
gr. 8. broſch. 1¼ Thlr.

Digitized by Google

In der **Cremer'ſchen** Buchhandlung (**L. Cazin**) in **Aachen** iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Frühpredigten auf die Sonn- und Feiertage des katholiſchen Kirchenjahrs. Von J. M. Urban, Rektor in Bergheim. Drei Theile. Preis 1 Thlr. 10 Sgr. (2 Fl. 20 Kr. Rh.)

Dieſe Frühreden empfehlen ſich durch ihre paſſende Kürze, durch ihren gediegenen Inhalt, der eben ſo ſehr die Glaubens- als Sittenlehre berückſichtigt, ſowie durch die Klarheit und das Würdevolle des Vortrags, der eben ſo verſtändlich für den ſchlichten Landmann wie befriedigend für den Gebildeten iſt. Uebrigens hat auch die geiſtliche Behörde, der dieſe Frühreden im Manuſkripte vorgelegen, ſich ſo günſtig darüber ausgeſprochen, daß die Verlagshandlung ſtatt weiterer Empfehlung ſich begnügt, die Herren Geiſtlichen zu bitten, ſich ein Exemplar dieſer Frühreden von irgend einer Buchhandlung zur Einſicht geben zu laſſen, um ſich ſelbſt von der Wahrheit des oben Geſagten zu überzeugen.

Im gleichen Verlage iſt erſchienen:

Der Prieſter als Richter und Seelenarzt bei der Verwaltung des heiligen Bußſakraments, oder Anleitung, die Büßenden je nach ihren verſchiedenen Ständen und Lebenslagen ſegensreich zu leiten. Von einem ehemaligen Profeſſor der Theologie von St. Sulpice, Verfaſſer mehrerer geſchätzten theologiſchen Werke. In's Deutſche übertragen und mit Anmerkungen begleitet von einem katholiſchen Geiſtlichen. Ein Band in groß Octav in 4 Lieferungen. Preis des Ganzen $1^2/_3$ Thlr. oder 2 Fl. 55 Kr. Rh.

Das vorliegende Werk iſt wohl ohne Zweifel die vollſtändigſte und zuverläßigſte Anleitung zur ſegensreichen Verwaltung des heiligen Bußſakraments, die unſeres Wiſſens bis jetzt erſchienen iſt. Es enthält nämlich nicht bloß die unwandelbaren ächten Prinzipien der geſunden katholiſchen Moral und Paſtoral nach den bewährteſten von der Kirche bereits den Heiligen zugezählten Lehrern z. B. nach dem heiligen Karl Borromäus, Franz von Xavier, Franz von Sales, Philippus Neri, Leonhard von Porto Mauritio, Alphons von Liguori und vieler anderer bewährten Theologen älterer und neuerer Zeit, ſondern der Hauptwerth und Vorzug gegenwärtigen Werkes beſteht darin, daß in demſelben die richtige Anwendung dieſer Prinzipien auf die einzelnen in der Praxis mehr oder weniger oft vorkommenden Fälle nach der Verſchiedenheit der Perſonen, ihres Alters, Standes, Karakters, Temperaments und ihrer ſonſtigen individuellen Eigenthümlichkeiten und Lagen in klarer und ausführlicher Darſtellung gezeigt wird, ſo daß wohl ſelten dem Beichtvater Punkte in Be-

Digitized by Google

zug auf ſein Seelenrichteramt vorkommen, über welche er in dieſem Werke nicht Aufſchluß und Belehrung findet. Die im Religionsfreunde und rheiniſchem Kirchenblatt erſchienenen Recenſionen über dieſes Handbuch ſprechen ſich überaus belobend aus.

Das als vortrefflich anerkannte Werk:

Quatuor evangelia sacra

Matthaei, Marci, Lucae, Joannis

in harmoniam redacta.

Textum cum codice Ephraemi Syri regio nunc demum accurate contulit et variis lectionibus tum aliorum codicum tum Vulgatae editionis recentiorumque editionum praestantissimarum adjectis recognovit

Josephus Henricus Friedlieb,

S. s. theol. licent. et in academia Vratislaviensi prof. p. extraordinarius.

Lex. 8. (XII und 311 S.) Geh. (früherer Preis 1½ Rthlr.) jetzt nur 1 Rthlr.

ist durch Vermittelung jeder soliden Buchhandlung zu beziehen von

Breslau, im August 1851. **A. Gosohorsky's** Buchhandlung. (L. F. Maske.)

Tübingen. Im Laupp'ſchen Verlage (Laupp & Siebeck) iſt ſoeben erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Der

Cardinal Ximenes

und die kirchlichen Zuſtände Spaniens

am Ende des 15. und Anfange des 16. Jahrhunderts.

Insbeſondere

ein Beitrag zur Geſchichte und Würdigung der

Inquiſition.

Von

Carl Joſeph Hefele,

Doctor und ordentl. Profeſſor der Theologie in Tübingen.

Zweite, verbeſſerte Auflage.

36¼ Bog. gr. 8. eleg. broch. fl. 4. — Rthlr. 2. 18 Ngr.

Es freut uns, ſchon jetzt, ſo wenige Jahre nach dem erſten Erſcheinen dieſes Werkes eine neue verbeſſerte Auflage ankündigen zu können, da ſich die erſte viel ſchneller vergriffen hat, als es bei Monographien gewöhnlich der Fall iſt.

Digitized by Google

Die neue Auflage hat *zahlreiche Verbeſſerungen* und Zuſätze erhalten, namentlich in der *Inquiſitionsgeſchichte*, wodurch der innere Werth dieſes Buches erhöht wurde. Obgleich nun an Material bedeutend bereichert, iſt es durch eine andere typographiſche Einrichtung doch möglich geworden die Bogenzahl und damit den Preis zu vermindern, während das Aeußere an Schönheit gewonnen hat.

Pädagogik

oder

Wiſſenſchaft der chriſtlichen Erziehung

auf dem Standpunkte des katholiſchen Glaubens

dargeſtellt von

Dr. G. M. Durſch.

47½ Bog. gr. 8. broch. fl. 4. 24 kr. Rthlr. 2. 22 Ngr.

Obgleich unſere Literatur keinen Mangel an Handbüchern über Pädagogik leidet, ſo wagten wir es doch mit dieſem hervorzutreten, weil unter denſelben keines iſt, welches ſo ſtreng auf dem confeſſionellen Standpunkte beharrt, wie dieſes. Dieſes iſt von dem Geiſte des katholiſchen Chriſtenthums ausgegangen, bewegt ſich in demſelben und ſchließt ſich darin ab. Es begründet ein ganz *neues Syſtem* der Pädagogik, indem es zuerſt das Objekt der Erziehung — den Menſchen — in's Auge faßt und den Begriff des Menſchen nach der Offenbarungslehre feſtſtellt, ſodann die Mittel aufweiſt, welche geeignet ſind, die wahre Erziehung des Menſchen zu bewirken, und endlich angiebt, wie die durch die Kirche gegebenen Mittel anzuwenden ſind.

Das Werk zerfällt daher in drei Theile, von welchen der erſte den Menſchen nach ſeinem Weſen, ſeinem wirklichen Zuſtande und ſeiner Beſtimmung darſtellt, und ſomit alle falſchen Anſichten von dem Menſchen ausſchließt, auf welche Syſteme der Pädagogik gebaut wurden. — Der zweite Theil handelt von dieſen Mitteln und legt den Reichthum von Erziehungsmitteln vor Augen, welche die katholiſche Kirche in ſich ſchließt. — Der dritte Theil giebt die Art und Weiſe an wie der Menſch durch die chriſtlichen Mittel erzogen werden ſoll und bekämpft dadurch jeden andern Zweck, den andere Erziehungslehren zu erreichen anweiſen.

Dieſes Buch iſt daher eine durchaus *neue* Erſcheinung und dürfte den Anforderungen, die von Seite der Wiſſenſchaft und des Glaubens an eine Erziehungslehre gemacht werden können, entſprechen.

Digitized by Google

Theologiſche

Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. v. Kuhn, D. Hefele, D. Welte,

D. Bukrigl und D. Aberle,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Dreiunddreißigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1851.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Digitized by Google

Druck von H. Laupp.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Hiſtoriſch-kritiſche Abhandlung über Jerem. 31, 22.

§. 1.

Zu den Stellen des alten Teſtaments, welche man als ein crux interpretum bezeichnen kann, gehört auch die des Propheten Jeremia 31, 22.: עַד־מָתַי תִּתְחַמָּקִין הַבַּת הַשּׁוֹבֵבָה כִּי־בָרָא יְהוָה חֲדָשָׁה בָּאָרֶץ נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר׃ Die Schwierigkeit, welche dieſe Stelle, insbeſondere die letzten Worte derſelben haben, liegt nicht ſo ſehr in der Bedeutung der einzelnen Worte, als in dem Sinne, welchen der Prophet dadurch ausdrücken wollte. Denn wenn auch ältere und neuere Interpreten mehrere Worte verſchieden überſetzen, ſo iſt doch die Verſchiedenheit des von denſelben gegebenen Sinnes weit größer. Wenn wir nun im Folgenden dieſe Stelle ausführlich behandeln, ſo geſchieht dieſes hauptſächlich in Folge einer mehrmaligen Aufforderung von einem Manne, der ſich ſowohl durch das Intereſſe für die Wiſſenſchaften und namentlich für die hl. Schrift,

Digitized by Google

als durch Adel der Geſinnung auszeichnet. Ob aber unſere Abhandlung deſſen und anderer Leſer Beifall erhalten wird und der Sinn, den wir in jenen Worten finden, als der richtige wird anerkannt werden, wiſſen wir zwar nicht; glauben aber, daß ſie die Sorgfalt bei Erforſchung derſelben gern anerkennen werden. Wenigſtens ſind wir uns bewußt, daß wir alles, was zur Erforſchung des wahren Sinnes jener prophetiſchen Worte dienen kann, mit Sorgfalt erwogen haben.

Was nun die einzelnen Punkte betrifft, worüber wir zu handeln haben, ſo ſcheint es uns angemeſſen, wenn wir 1) die Geſchichte der Auslegung der fraglichen Stelle mittheilen, 2) die verſchiedenen Ueberſetzungen angeben, 3) die richtige Bedeutung der Worte beſtimmen, 4) den Sinn der ganzen Stelle vorlegen und 5) die abweichenden Erklärungen beurtheilen. Sind dieſe 5 Punkte erledigt, ſo glauben wir den wiſſenſchaftlichen Anforderungen entſprochen zu haben.

I. Geſchichte der Auslegung.

§. 2.

I. Unter den verſchiedenen Erklärungen unſerer Stelle, worüber Mehrere beſondere Abhandlungen geſchrieben haben [1]), thun wir zuerſt der meſſianiſchen Erwähnung.

1) *Joh. Erlmanni Dissert.*: Novum omnium novorum novissimum ad Jerem. XXXI. 22. im Thesauro theolog. philolog. (vet.) Vol. I. p. 850 sqq. Lips. 1687; und *Henrici Opitii Dissertat.*: de novo illo in terra, vir circumdatus a femina ex Jer. XXXI, 21. 22., Chilonii, 1695, wieder abgedruckt 1711 im Thesauro theolog. philol. novo, Th. I. S. 979 sqq., worin ſich mehrere Erklärungen der früheren Zeit über dieſe Stelle finden, und *And. Dan. Habichhorstii* Dissert. de

Nach derſelben ſoll der Prophet darin von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes im Schooße der Jungfrau Maria handeln und נְקֵבָה Maria und גֶּבֶר Jeſus Chriſtus und das Neue, was Gott ſchafft, die wunderbare Empfängniß deſſelben durch den hl. Geiſt bezeichnen. Der Prophet ſoll in dieſer Stelle ſagen: „Traget kein Bedenken, in euer unglückliches Vaterland (Paläſtina) aus der Gefangenſchaft zurückzukehren, denn in demſelben wird dereinſt der Meſſias durch ein unerhörtes Wunder von einer Jungfrau empfangen und durch denſelben eure Nation (Iſrael) und die geſammte Menſchheit beglücket werden." Dieſe Erklärung iſt ſehr alt, denn ſie findet ſich ſchon bei dem hl. Hieronymus. Er überſetzt V. 22 mit: „Usquequo deliciis dissolveris filia vaga? quia creavit Dominus novum super terram: femina circumdabit virum," und bemerkt in ſeinem Commentar: „Revertere, inquit, virgo Israel, revertere ad civitates tuas (vs. 21), quas captivus deseruisti: usquequo negligentia dissolveris, et profundo errore vagaberis: Respice quid dicturus sum, et unde tibi tanta beatitudo exspectanda sit, diligenter attende. Audi quod numquam ante cognoveras. Novam rem creavit Dominus super terram. Absque viri semine, absque ullo coitu atque conceptu, *femina circumdabit virum* gremio uteri sui, qui juxta incrementa aetatis per vagitus, et infantiam proficere videbitur sapientia et aetate: Sed perfectus vir in ventre femineo solitis mensibus continebitur.

---

femina circumdante virum tanquam novo, quod creavit Dominus ex Jerem. XXXI, 22. Rostock 1670. *Jo. Leon. Reckenbergeri* Problema exegetico-philologicum de femina, virum circumdante Jer. XXXI, 22. Jen. 1732, und *Christ. Godof. Hase* Dissert. de muliere ambiente virum ad Jerem. XXXI, 22. Hal. 1753.

Digitized by Google

Unde *Symmachus* et *Aquila* juxta nostram editionem interpretati sunt. Quid sibi autem in loco hoc voluerit editio vulgata [1]), possem dicere; et sensum aliquem reperire: nisi de verbis dei humano sensu argumentari esset sacrilegum. *Theodotio* autem, et ipse Vugatae editioni consentiens, interpretatus est: *Creavit dominus salutem novam, in salute circuibit homo*, singulare ponens pro plurali. Simulque et hoc notandum, quod nativitas salvatoris atque conceptus dei, creatio nuncupetur.“ Coccejus ſagt: „non poterat apertius dici, non sine aenigmate, nisi diceretur virgo peperit Christum filium dei.“ Nach Cornelius a Lapide und Dereſer in der Anmerkung zu unſerer Stelle ſollen auch Juſtinus, der Martyrer, in ſeinem Geſpräche mit dem Juden Trypho, der hl. Cyprian, *Serm. de nativitate Christi*, und der hl. Auguſtinus *Serm. 9. de tempore nativit. Domini*, dieſelbe von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes im Schooße der Jungfrau Maria erklären, allein keiner dieſer Väter hat ſie angeführt. Da Juſtinus die Ueberſetzung der 70 Dollmetſcher und Cyprian eine aus jener verfertigte lateiniſche, wahrſcheinlich die ſogenannte Itala gebraucht haben, ſo konnten ſie nicht einmal die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר von der Menſchwerdung des Erlöſers im Schooße der Jungfrau Maria erklären, weil der aler. Ueberſetzer jene Worte mit: *ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι* wiedergegeben hat. Die Stelle, welche ſich bei Cyprian in der dritten Rede auf die Geburt Chriſti finden und nach Cornelius a Lapide lauten ſoll:

1) Hieronymus meint die aus der Ueberſetzung der 70 Dollmetſcher gemachte lateiniſche, welche: „in salute tua circumibunt homines“ hatte.

Digitized by Google

„O Domine, quam admirabile est nomen tuum! vere tu es Deus, qui facis mirabilia. Non modo mundi hujus staturam admiror, non terrae stabilitatem etc. miror deum in utero virginis, miror omnipotentem in cunabulis, miror quomodo verbo dei caro adhaeserit, quomodo incorporeus deus corporis nostri tegumentum induerit etc. Hic solus me complectitur stupor, et cum Habacuc cano: consideravi opera tua et expavi. Haec sunt nova mira, quae praedixerat Jeremias: „novum fecit Dominus super terram: mulier circumdabit virum,“ gehört demſelben nicht an; ihr Verfaſſer muß vielmehr lange nach Cyprian gelebt haben, weil er die lateiniſche Ueberſetzung des Hieronymus vor Augen gehabt hat. Die Urſache, warum dem hl. Auguſtinus die Erklärung unſerer Stelle von der Menſchwerdung des Erlöſers im Schooße der Jungfrau Maria zugeſchrieben wird, liegt wohl darin, daß derſelbe in der 9ten Rede de natali domini von derſelben ſpricht. Da Auguſtinus gewöhnlich die aus dem Griechiſchen der 70 Dollmetſcher gefloſſene lateiniſche Itala gebraucht, wo jene Worte: „in salute tua circumibunt homines“ wiedergegeben werden, ſo konnte auch er dieſelben von der Menſchwerdung Chriſti nicht erklären. Es iſt daher einleuchtend, daß jene Väter, wie überhaupt diejenigen, welche die Ueberſetzung der 70 Dollmetſcher gebraucht haben, unſere Stelle, oder doch wenigſtens die Worte: *ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι*, nicht von der Menſchwerdung des Erlöſers im Schooße der Jungfrau Maria haben erklären können. Die Erklärung unſerer Stelle von der Menſchwerdung Chriſti wird daher bei den lateiniſchen Interpreten erſt von den Zeiten des Hieronymus an gefunden. Dieſem ſind aber die meiſten älteren lateiniſchen

Interpreten und viele neuere gefolgt. Zu dieſen gehören namentlich Nicolaus de Lyra, Franciscus Vatablus, Hugo de St. Caro, Joſ. Steph. Menochius, Jakob Tirinus, Joh. Mariana, Wil. Eſtius, Abrah. Calovius, Matth. Polus in der Synops. criticorum, Cornel. a Lapide, Jo. Heinr. Michaelis in der Anmerk. zu der hebr. Bibel, Joſ. Fr. Allioli u. A. Aug. Calmet und Dereſer führen auch die meſſianiſche Erklärung zuerſt an, ſagen aber nicht, daß ſie die einzig richtige ſei [1]).

II. Andere Interpreten, welche נְקֵבָה eigentlich faſſen, verſtehen darunter die Rachel, welche nach V. 15 ihre Kinder beweint und ſich nicht tröſten laſſen will, weil ſie nicht mehr ſind, d. i. weil ſie (die Nachkommen Joſephs und Benjamins) theils durch das Schwert aufgerieben, theils unter heidniſchen Völkern zerſtreut ſind. Der Sinn ſoll ſein: Gott hat durch das Neue, was er geſchaffen hat, bewirkt, daß Rachel durch das Weinen über den elenden Zuſtand der Stämme Joſeph und Benjamin und durch ihr Bitten ſich bemühet hat, den Mann d. i. den mächtigen Gott (גֶּבֶר ſ. v. a. גִּבּוֹר) zur Erbarmung zu bewegen und ihn gleichſam zu beſiegen, damit er ihre Söhne wieder aus der Gefangenſchaft zurückführe.

III. Nach anderen Interpreten ſoll der Prophet an u. St. ſagen, daß die iſraelitiſchen Mädchen in der glücklichen Zeit nach der Rückkehr aus dem Exile ſich gegen die gewöhnliche Sitte, nach welcher ſich die Männer die

1) Nach Grotius ſoll auch Moſes Habarſan zu 1. Moſ. 41. unſere Stelle auf den Meſſias bezogen und nach Cornel. a Lapide zu unſerer Stelle ſollen Rab. Hakkados und Rab. Joſua חֲדָשָׁה Neues von der Jungfrau, der Gottesgebärerin erklärt haben.

Weiber ſuchen, Männer zur Ehe ſuchen würden, wie Ruth 3, 9. und die Weiber bei Jeſ. 4, 1., um von ihnen Kinder zu erhalten. Das Neue, was Jehova ſchafft, beſteht dann darin, daß die Weiber ſich ſelbſt zur Ehe anbieten und nicht warten, bis ſie durch Männer für einen Kaufpreis gewonnen werden. S. Grotius, Caſtalio, Hezel, Calmet und H. Braun zu u. St.

IV. Da dieſer Erklärung mehrere wichtige Gründe entgegenſtehen, ſo faſſen ſehr viele Ausleger נְקֵבָה metaphoriſch, weichen aber bei Erklärung des Bildes ſehr von einander ab. Mehrere dieſer Ausleger verſtehen unter נְקֵבָה das untreue Volk Iſrael, welches Jehova den wahren Gott, ſeinen Gemahl (גֶּבֶר), verlaſſen, ſich dem Götzendienſte hingegeben hat und in einem geiſtigen Ehebruche lebt, welches aber nach Erduldung ſchwerer göttlicher Strafgerichte, und namentlich des Exils, ſich wieder zu ihm wendet, um ſeine Gnade und Huld wirbt und ſich wieder mit ihm, dem früheren Gemahle, zu verſöhnen ſucht. Daß die Unterdrückung von Feinden und die harte Gefangenſchaft, worin Iſrael viel zu leiden hatte, Mittel geweſen ſind, welche daſſelbe zum Bewußtſein der Urſachen ſeiner ſchweren Leiden führten, und das ſehnlichſte Verlangen in ihm hervorriefen, ſich zu dem wahren Gott zu bekehren und ihm durch Befolgung ſeiner Gebote zu dienen und ſich mit ihm auf's innigſte, wie das Weib mit dem Manne, zu verbinden, beweiſet die iſraelitiſche Geſchichte, namentlich die Zeiten der Richter und die aſſyriſche und babyloniſche Gefangenſchaft auf's deutlichſte. Insbeſondere hatte die babyloniſche Gefangenſchaft einen ſolchen Einfluß auf das Volk, daß ein großer Theil den Götzendienſt verabſcheute und zur dauernden treuen Verehrung

Digitized by Google

des einen wahren Gottes zurückkehrte. Das Neue, was Gott ſchafft, ſoll hier nach Einigen darin beſtehen, daß ſich das Weib um den Mann bewirbt, und nicht, wie es Sitte iſt, der Mann um das Weib [1]). Allein da Gott derjenige iſt, welcher durch das ſchwere Strafgericht, das Exil, und ſeinen verborgenen Einfluß auf die Herzen bei den Exulanten das ſehnliche Verlangen zur Verehrung des wahren Gottes wieder hervorruft, ſo kann derſelbe als derjenige bezeichnet werden, welcher das Neue, d. i. dieſe Veränderung der Geſinnung und die Rückkehr zu demſelben bewirkt. Daß die Worte des Propheten in dieſem Sinne gefaßt werden können, wenn ſonſt keine wichtigen Gründe entgegen ſtehen, erhellet daraus, daß in der heil. Schrift das Volk Iſrael öfters als Gemahlin und Gott als Gemahl oder Mann bezeichnet wird. Dieſe Auffaſſung unſerer Stelle iſt ſehr alt, denn ſie findet ſich ſchon bei dem chaldäiſchen Paraphraſten Jonathan (ſ. unten), ſo wie auch bei den jüdiſchen Interpreten bei Sebaſtian Münſter, Abraham Calovius, Caſpar Sanctius (Sanchez), Johann de Pineda u. A. Und Calmet bemerkt zu der Stelle, daß das Vorhergehende ſehr für dieſe Erklärung ſpreche.

V. Nach Oleaſter Can. 4 in prooemio Geneseos bezeichnet נְקֵבָה die Synagoge (das jüdiſche Volk), welches früher Gott floh, und גֶּבֶר Chriſtus, zu welchem es ſich bekehren und welchem es folgen werde.

VI. Nach andern Interpreten ſoll der Prophet a. u. St. verkündigen, daß das ſchwache und kleine jüdiſche Volk

1) In dieſem Sinne bemerkt zu der Stelle Grotius: „Viri solent ambire puellas non puellae viros. Sic populi erat deum quaerere: at deus ultro ad populum venit, ejusque amorem ambit.“

Digitized by Google

oder die Synagoge wieder ſo mächtig werden würde, daß es ſelbſt ſeine weit ſtärkeren Feinde (גֶּבֶר), wie unter den Makkabäern, beſiegen werde. Es findet ſich bei dieſen Interpreten darin eine Verſchiedenheit, daß einige die Zeit vor Chriſti Geburt, andere, wie R. Abarbanel, die Zeiten des Meſſias verſtehen. Das Neue und Ungewöhnliche beſteht hier darin, daß ein ſtarkes Volk durch ein ſchwaches beſiegt wird. Calvin denkt hier an die kriegeriſchen Chaldäer (גֶּבֶר), welchen die ſchwächeren Iſraeliten (נְקֵבָה) überlegen ſein und von welchen ſie befreit werden ſollen. סוֹבֵב umgeben, wird hier wie סָבַב von einem feindlichen Umzingeln Pred. 9, 14. Job 16, 13. Richt. 20, 5. genommen.

VII. Andere Interpreten denken an die Medoperſer, welche, obgleich ein ſchwächeres Volk als die Chaldäer, doch dieſe beſiegen und dadurch den Iſraeliten ihre Freiheit verſchaffen ſollen. Gegen dieſe Erklärung iſt aber durchaus der Context.

VIII. Abendana erklärt unſere Stelle in den Anmerkungen zu Michlal Jophi vom Lande Iſrael nach der Rückkehr ſeiner alten Einwohner aus dem Exile. נְקֵבָה iſt ihm das Land Iſrael, גֶּבֶר das Volk der Hebräer, und das Umgeben die Aufnahme in ſeine alten Wohnſitze. Zu welcher Erklärung Roſenmüller richtig bemerkt: „Quae imagines tamen rei, de qua agitur, minus sunt accommodatae.“

IX. Andere Interpreten, wie Schnurrer und Roſenmüller in den Scholien zu unſerer Stelle, erklären dieſelbe von dem völligen Frieden und der Sicherheit des Volkes nach der Rückkehr aus dem Exile, weil ein Land,

Digitized by Google

welches unkriegeriſche ſchwache Weiber (נְקֵבָה) vertheidigen und ſchützen können, ein ganz ruhiges und friedliches ſein müſſe. In dieſem Sinne faßt auch Geſenius unſere Stelle. Denn nach demſelben ſoll סוֹבֵב, wie 5. Moſ. 32, 10. die Bedeutung: ſchützend umgeben, *tueri, defendere* haben und נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר zu überſetzen ſein: mulier tuetur virum.

X. Nach J. Wilh. Paris in der *Biblioth. Hagana* cl. I. Fasc. 1. p. 97 ſollen die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר Chöre von Weibern bezeichnen, die bei einer öffentlichen Feier mit den Männern tanzen. Dieſer Erklärung ſtimmt auch Dathe bei, indem er überſetzt: „novum omnino nitorem terrae inducam, de quo mulieres una cum maritis exsultabunt." Ueber welche Erklärung Roſenmüller in den Scholien richtig bemerkt: „Jejuna est et ex verbis hebraicis aegre exsculpenda sententia."

XI. Nach Heinr. Ewald in ſeiner Erklärung zu u. St. verheißt Jeremias den furchtſamen und ſchwer gezüchtigten Exulanten aus dem Zehnſtämmereich (Iſrael), daß Jehova ihren Muth und neue wunderbare Kräfte zur Rückkehr in ihr Vaterland verleihen werde. Das ſchwache und furchtſame Iſrael, welches die ſcheinbar ſchwierigen Unternehmungen ſcheue, werde ſo geſtärkt werden, wie wenn ſich ein Weib in einen Mann umwandle. Für das Poel תְּסוֹבֵב will aber Ewald das Paſſivum תְּסוֹבַב geleſen wiſſen.

XII. Nach Johann Piscator ſpricht der Prophet von der chriſtl. Kirche (נְקֵבָה), welche ungeachtet ihrer Schwäche es wagen wird, ihren mächtigen Verfolgern (גֶּבֶר) durch das Bekenntniß des Glaubens zu widerſtehen. Er ver-

Digitized by Google

gleicht Apoſtelg. 4, 5 f. 5, 27 f. גֶּבֶר ſoll vir *potens* bedeuten. — In der Vers. Anglicana wird נְקֵבָה vom jüdiſchen Volke und der chriſtlichen Kirche und גֶּבֶר von deren mächtigen Feinden erklärt. Der Prophet ſoll ſagen, daß das jüdiſche Volk alle ſeine mächtigen irdiſchen und geiſtigen Feinde unvollkommen, und die chriſtliche Kirche, von welcher jenes ein Typus ſei, ungeachtet ihrer Schwäche, dieſelben vollkommener beſiegen werde.

XIII. Nach Franz Junius wird das Volk Iſrael, welches hier als eine *filia aversa* bezeichnet werde, aufgefordert, ſeiner Berufung bei der erſten dargebotenen Gelegenheit zu folgen, weil die Kirche Gottes (welche mit einem Weibe, נְקֵבָה, verglichen werde), wenn ſie Iſrael und die Juden, ihre eigentlichen Kinder, wegen ihrer Abwendung entbehren müſſe, nicht eine Waiſe bleiben könne, ſondern als eine unfruchtbare Wittwe (Jeſ. 54, 1.) ſich um einen Mann bewerben und ſich anderswoher Kinder (d. h. die Heiden als gläubige Kinder) verſchaffen werde.

XIV. Nach Theodoret weiſſagt der Prophet die Berufung und das Heil der Heiden, welches denſelben die Apoſtel durch die Verkündigung des Evangeliums bringen. Denn er bemerkt zu den Worten der alexandriniſchen Ueberſetzung: *Ἕως πότε ἀποστρέψεις θύγατερ ἠτιμωμένη ὅτι ἔκτισέ σε κύριος εἰς σωτηρίαν, εἰς καταφύτευσιν καινὴν, ἐν τῇ σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι (Usquequo averteris, filia despecta? quia creavit te Dominus in salutem, in plantationem novam: circuibunt homines in salute)* Folgendes: *Ἔδειξεν ἐνταῦθα σαφῶς καὶ τῆς ἀνακλήσεως τὴν αἰτίαν· τὴν γὰρ καινὴν καταφύτευσιν δι᾽ αὐτῆς ἔσεσθαι προθεσπίζει· ταύτην δὲ οἱ ἐξ αὐτῆς βλαστήσαντες ἀπό-*

στολοι τῇ οἰκουμένῃ προσήνεγκαν· καὶ τοῦτο σαφῶς ὁ προφητικὸς ἔφη λόγος. Ἐν τῇ σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι. Οὗτοι γὰρ τὰ ἔθνη περινοστήσαντες, τὴν σωτηρίαν αὐτοῖς διὰ τῆς θεογνωσίας προσήνεγκαν [1]). Daß dieſe Erklärung, da ſie auf einer erklärenden Ueberſetzung der griechiſchen Ueberſetzung beruht und vom hebräiſchen Texte nicht einmal angedeutet wird, als eine unbegründete bezeichnet werden muß, unterliegt nicht dem mindeſten Zweifel. — Doch mehreres hierüber unten.

XV. Zuletzt führen wir noch die ſonderbare Erklärung des Alcazar in prooemio Apocal. Not. 19. n. 6 und 7 an, welcher die Worte: *femina circumdabit virum* von der Wahrheit der Euchariſtie erklärt. Der Prophet ſoll ſagen wollen: die Euchariſtie wird den ganzen Chriſtus, wie groß er auch iſt, umgeben und wahrhaft umfaſſen. Zu welcher Erklärung ſchon Cornelius a Lapide richtig bemerkt: „Haec expositio uti nova, ita non literalis, sed symbolica videtur.“

II. Der hebräiſche Text und die alten und neueren Ueberſetzungen von Jerem. 31, 22.

§. 3.

עַד־מָתַי תִּתְחַמָּקִין הַבַּת הַשּׁוֹבֵבָה כִּי־בָרָא יְהוָה חֲדָשָׁה בָּאָרֶץ נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר׃ „Wie lange willſt du dich zurückziehen, abtrünnige Tochter? ſchaffet doch Jehova Neues im Lande: ein Weib wird einen

1) „Hoc loco aperte ostendit causam revocationis, cum per eam vaticinetur novam plantationem. Hanc enim mundo intulerunt, qui ex ea nati sunt, apostoli: quod non obscure dicit sermo propheticus, *circuibunt homines in salute.* Hi enim cum obambularent inter gentes, per Dei cognitionem illis salutem attulerunt.“

Digitized by Google

Mann umgeben." Die alexandriniſche Ueberſetzung: Ἕως πότε ἀποστρέψεις θυγάτηρ ἠτιμωμένη [1]; ὅτι ἔκτισε κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινὴν, ἐν σωτηρίᾳ [2]) περιελεύσονται ἄνθρωποι [3]). „Wie lange willſt du dich wegwenden, entehrte Tochter? Da der Herr Rettung geſchaffen hat zu einer neuen Pflanzung? in Rettung werden Menſchen einhergehen." Der ſyriſche Ueberſetzer der Peſchito: ܥܕܡܐ ܠܐܡܬܝ ܡܬܗܦܟܝܐ ܐܢܬܝ ܒܪܬܐ ܡܪܕܘܬܐ. ܡܛܠ ܕܒܪܐ ܡܪܝܐ ܚܕܬܐ ܒܐܪܥܐ. ܢܩܦܐ ܐܢܬܬܐ ܠܓܒܪܐ „Wie lange willſt du Anſtand nehmen (zögern), abgewandte (d. i. abtrünnige) Tochter? Da der Herr Neues auf der Erde (oder: im Lande) ſchafft: das Weib wird den Mann umfaſſen." Der chaldäiſche Paraphraſt Jonathan: עַד אֵימָתַי אַתְּ מִתְחַסְּנָא לְמִתַּב כְּנִשְׁתָּא דְסַגִּיאִין תִּיוּבְתְּהָא אֲרֵי הָא יְיָ בָּרֵי חַדְתָּא בְּאַרְעָא וְעַמָּא בֵּית יִשְׂרָאֵל יִתְנְהוֹן לְאוֹרַיְתָא׃ „Wie lange verhärteſt du dich (biſt du hartnäckig), zurückzukehren, Verſammlung, deren Abwendungen zahlreich ſind? denn ſiehe, der Herr (Jehova) ſchafft Neues auf Erden, und das Volk des Hauſes Iſrael wird dem Geſetze obliegen." Der heilige Hieronymus: „Usquequo deliciis dissolveris filia vaga? quia creavit Dominus novum super terram: femina circumdabit virum. Der arabiſche Ueberſetzer in der Walton'ſchen

1) Die Complutenſer Ausgabe: ἀπεγνωσμένη.

2) Cod. Alexandr.: ἐν ῇ σωτηρίᾳ; ed. complut. ἐν σωτηρίᾳ σου.

3) Theodotion: ἔκτισε κύριος σωτηρίαν καινὴν, γυνὴ περιελεύσεται ἄνθρωπον. Aquila und Symmachus: γυναῖκες περιελεύσονται ἄνδρας.

Digitized by Google

Polyglotte: إلى متى تنصرفي ايها الابنة المهانة
لان الرب خلق خلاصا لغرس جديد الخلاص
الذي به يسيرون البشر * „Wie lange willſt du dich abwenden, o verachtete Tochter? Denn der Herr ſchafft Rettung (Heil) einer neuen Pflanzung, die Rettung, in welcher die Menſchen wandeln.“ Luther: „Wie lange willſt du in der Irre gehen, du abtrünnige Tochter? Denn der Herr wird ein Neues im Lande erſchaffen: das Weib wird den Mann umgeben (in den früheren Ausgaben von den Jahren 1532, 1534, 1536, 1538: „die ſich vorhin wie Weiber geſtellt haben, ſollen Männer ſein“). Johann David Michaelis in ſeiner deutſchen Ueberſetzung: „Wie lange willſt du thöricht ſein, du weggelaufene Tochter? Jehova ſchaffet was neues im Lande: die Frau bewirbt ſich um den Mann.“ Joh. Heinr. Dan. Moldenhawer: „Sollteſt du, Vertriebene, dich immer herumtreiben? Jehova wird ganz was beſonderes im Lande veranſtalten. Denn der große Mann wird zerſtoßen werden.“ Joh. Aug. Dathe in ſeiner lateiniſchen Ueberſetzung: „Quid dubia haeres, filia perfida? novum omnino nitorem terrae inducam, de quo mulieres una cum maritis exultabunt.“ Dereſer: „Wie lange willſt du zögern? treuloſe Tochter! Denn Jehova ſchaffet etwas Neues auf Erden: das Weib wird den Mann umgeben. „De Wette: „Wie lange bleibſt du abgewandt, du widerſpenſtige Tochter? Jehova ſchaffet Neues im Lande: das Weib beſchützet den Mann.“ Heinr. Ewald (die Propheten des alten Bundes, Stuttgart 1841): „Wie lange willſt du dich

zurückziehen, abſpenſtige Tochter? ſchaffet doch Jehova neues auf Erden: ein Weibchen in den Mann ſich wandelnd!“

III. Ueber die Bedeutung einiger verſchieden erklärten Wörter.

§. 4.

Zu dieſen Wörtern gehört erſtens das Zeitwort חָמַק, welches außer unſerer Stelle nur noch hohes Lied 5, 6. in Kal vorkommt. Da חָמַק im hohen Liede von dem Sichwenden, Sichabwenden, Weggehen, Sichentfernen des Freundes von der Freundin gebraucht wird, und dieſe Bedeutung auch an unſerer Stelle, wo der Prophet das Volk tadelt, weil es ſich von dem wahren Gott Jehova und ſeinem Geſetze weggewendet und ſich dem Götzendienſte ergeben hat, ſehr paſſend iſt, ſo können wir daſſelbe mit vielen Interpreten (Grotius, einige bei Vatablus, Junius und Termellius, die *versio Tigurina,* de Wette, Ewald u. a.) auch hier in dieſer Bedeutung nehmen. Es wird zwar dem Zeitworte חָמַק von einigen Interpreten eine andere Bedeutung gegeben, allein der Zuſammenhang läßt darüber keinen Zweifel, daß daſſelbe in jener Bedeutung genommen werden muß. Denn die Sulamit ſpricht zu ihrem Freunde, der um Einlaß an die Thüre geklopft hatte: „Ich öffnete meinem Freunde, — und mein Freund wandte ſich, ging fort: (וְדוֹדִי חָמַק עָבָר) — Meine Seele war mir entgangen, da er ſprach — Ich ſuchte ihn und ich fand ihn nicht; — Ich rief ihn und er hörte mich nicht.“ — Dieſe Bedeutung hat auch der hl. Hieronymus dem חָמַק im hohen Liede gegeben. Denn er überſetzt: „at ille (dilectus) *declina-*

verat atque transierat.“ Die Bedeutung: ſich wenden, weggehen, nimmt auch Geſenius in ſeinem Lexicon im hohen Liede an. Für dieſe Bedeutung ſpricht auch das arabiſche حَمَكَ *incessit, abiit* mit dem weicheren ك für ق. Die Verwechſelung des härteren und weicheren Gaumenbuchſtabens findet öfters Statt. Vgl. דָּכַךְ und דָּקַק zermalmt ſein, מָכַךְ und מָקַק ſinken, herunterkommen, רָכַךְ und רָקַק dünne, zart ſein. Die Bedeutung: wenden, drehen beſtätigt auch das von חָמַק abgeleitete Namen חַמּוּק Drehung, Wölbung hoh. Lied 7, 2., wo die vollen und runden Hüfte der Sulamit mit Halsbändern (חֲלָאִים von חֲלִי, حَلْيٌ Halsring) verglichen werden. Der Umſtand, daß wir an unſerer Stelle הִתְחַמֵּק in Hithpael in derſelben Bedeutung mit חָמַק in Kal nehmen, darf nicht auffallen, weil Hithpael bisweilen in derſelben Bedeutung wie Kal vorkommt. Vgl. אָבַל und Geſenius in der hebr. Gram. §. 53. — Die Urſache, warum an unſerer Stelle Hithpael gebraucht wird, mag darin liegen, daß daſſelbe ſich noch an Piel anſchließt, welches nicht ſelten die Bedeutung von Kal verſtärkt. Es würde hiernach הִתְחַמֵּק den Eifer ausdrücken, womit das Volk ſich von Jehova abwendet. — Wird dieſes zugegeben, ſo könnte הִתְחַמֵּק in der Bedeutung: Sich hin- und herwenden, umherſchweifen, ſich herumtreiben, *circumvagari* haben. In dieſer Bedeutung faſſen daſſelbe wenigſtens viele Interpreten und Gelehrte, wie Calvin, Sebaſtian Münſter, Caſtalio, Santes Pagninus, Arias Montanus, versio Anglica, Joh. Heinr. Moldenhawer und Ge-

Digitized by Google

ſenius in ſeinem Lexicon. — Die Bedeutung: thöricht ſein, thöricht handeln, welche Joh. Dav. Michaelis in ſeiner deutſchen Ueberſetzung, Joh. H. Mai und Roſenmüller dem הִתְחַמָּק ertheilen, iſt zwar an unſerer Stelle nicht unpaſſend, ſie kann aber durch keinen genügenden Grund als eine in der hebräiſchen Sprache vorhandene nachgewieſen werden. Roſenmüller ſucht zwar nach dem Vorgange von J. H. Mai in den Observat. ad Cocceji Lexic. Hebr. dieſe Bedeutung durch das arabiſche حَمِقَ *mente laboravit, stultus, fatuus fuit* und in der 6ten Conjugation تَحَامَقَ *fatuum sese gessit, fatuum sese simulavit* darzuthun, behauptend, daß unſere Worte paſſend: *quousque stolidam te geres?* wiedergegeben werden könnten, und daß: fatui et mente laborantis instar circumvagari et discurrere, auch zu jener Stelle des hohen Liedes paſſe; allein aus der arabiſchen Bedeutung kann nicht mit Sicherheit auf dieſelbe Bedeutung im Hebräiſchen geſchloſſen werden, und im hohen Liede iſt dieſelbe auch ganz unpaſſend. Die Bedeutung: zweifelhaft ſein, zögern, welche der ſyriſche Ueberſetzer und Dereſer dem הִתְחַמָּק ertheilen, wie auch die Bedeutung: ſich verhärten, hartnäckig ſein, welche Jonathan demſelben giebt, können durch keinen nur irgend genügenden Grund erwieſen werden und ſind daher nur errathen. Symmachus, welcher nach dem Zeugniſſe des heil. Hieronymus הִתְחַמָּקִין *demergeris in profundum* wiedergegeben hat, hat entweder daſſelbe mit הִתְעַמְּקִין verwechſelt oder geglaubt, daß הִתְחַמֵּק dieſelbe Bedeutung als הִתְעַמֵּק habe. Der Grund, warum der heil. Hieronymus

Digitized by Google

תִּתְחַמָּקִין *deliciis dissolveris* überſetzt hat, iſt nicht klar.

Durch הַבַּת die Tochter wird hier offenbar das Volk Iſrael, welches der Prophet im vorhergehenden Verſe Jungfrau nennt, bezeichnet, wie z. B. durch בַּת־צֹר Pſ. 45, 13., בַּת־יְרוּשָׁלִָם Jeſ. 37, 22., בַּת־צִיּוֹן das Volk oder die Einwohner von Tyrus u. ſ. w. bezeichnet werden. Es muß daher בַּת hier collective für בָּנִים, wie öfters die Iſraeliten (Jeſ. 1, 2. 30, 1. 9. 43, 6. Hoſ. 2, 1. Jer. 3, 14. 31, 20. u. a.) genannt werden, zur Bezeichnung Iſraels genommen werden. Der Grund, warum Iſrael hier Tochter genannt wird, liegt wohl darin, daß Jeremias dadurch Iſrael als ein Jehova angehörendes Volk, als ſeine erwählten Kinder, bezeichnen wollte. Daher wird Gott öfters als väterlicher Wohlthäter, Erhalter, Beſchützer ſeines Volkes Vater genannt. Vgl. 5. Moſ. 32, 6. 2 S. 7, 14. Jeſ. 63, 16. Jer. 31, 9., wo es heißt: Ich (Jehova) bin Iſraels Vater, und Ephraim iſt mein Erſtgeborner. Mal. 1, 6. 2, 10. — Das Adjectiv שׁוֹבֵבָה (Femin. von שׁוֹבֵב vom Zeitworte שׁוּב zurückkehren, umkehren, ſich wenden), hat die Bedeutung: abgefallene, abtrünnige, wie Jer. 49, 4. und 8, 5., wo das Volk Iſrael ein abtrünniges genannt wird. Daß die Tochter ſo genannt wird, weil ſie Jehova, den wahren Gott, nicht mehr als ihren Vater anerkennt und nicht mehr ſeine Gebote befolgt, ſondern ſich andern Göttern ergeben hat, unterliegt nicht dem mindeſten Zweifel. Für die Bedeutung: abtrünnige ſpricht auch die Alliteration von הַשּׁוֹבֵבָה und תְּסוֹבֵב und תִּתְחַמָּקִין in der Bedeutung: ſich entfernen, herumſchweifen.

בָּרָא ſchaffen wird nicht blos vom göttlichen Schaffen des Himmels und der Erde 1 Moſ. 1, 1., der Menſchen 1, 27. 5, 1. 2. 6. 7. und andere Naturgegenſtände Jeſ. 40, 28. Am. 4, 13. ſondern auch von einem Hervorbringen neuer Zuſtände in der moraliſchen Welt Jeſ. 51, 12. Jeſ. 65, 18. gebraucht. In dieſer letzteren Bedeutung kommt es an unſerer Stelle vor. Daß das Präteritum בָּרָא, wie öfters bei den Propheten als Futurum zu faſſen iſt, unterliegt keinem Zweifel. Der Grund dieſes Gebrauchs liegt in dem Umſtand, daß die Zukunft dem Propheten als Gegenwart erſcheint, wie Jeſ. 7, 14. 9, 5. u. a. St. Vgl. meine Schrift: die Weiſſagung von der Jungfrau und vom Immanuel, Münſter 1848. S. 139 ff. — Das Adjectiv חֲדָשָׁה, Femininum von חָדָשׁ, welches Neues, etwas Neues, das, was man nicht vermuthet, bezeichnet, wird hier, wie unten ausführlicher gezeigt werden wird, von der Veränderung der gegenwärtigen traurigen Zuſtände des Volkes Iſrael gebraucht, welche Jehova, eingedenk ſeines früheren engen Verhältniſſes zum Volke Iſrael, in beſſere und glücklichere umgeſtalten will. Worin nun dieſer zukünftige Zuſtand, welchen Jehova in ſeinem beſonderen Wohlwollen bei dem Volke hervorbringen will, beſtehe, wird durch die ſo verſchieden erklärten Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר von dem Propheten angegeben. Das Wort נְקֵבָה (von נָקַב höhlen, aushöhlen, daher bohren, durchbohren), welches außer unſerer Stelle nur noch 21 Mal in den Büchern Moſes (1 Moſ. 1, 27. 5, 2. 6, 19. 7, 3. 16. 3 Moſ. 3, 1. 6. 4, 28. 32. 5, 6. 12, 5. 7. 15, 33. 27, 4. 5. 6. 7. 4 Moſ. 5, 3. 31, 15. 5 Moſ. 4, 16.) vor=

Digitized by Google

kommt, bezeichnet Weibchen, Weib, femella, femina und iſt, wie Geſenius richtig bemerkt, das eigenthümliche Wort zur Bezeichnung des Geſchlechtsunterſchiedes, welches von Menſchen (1 Moſ. 1, 27. 5, 2. 3 Moſ. 12, 5. 7. 15, 33. 37, 4. 5. 6. 7. 4 Moſ. 5, 3. 31, 15. 5 Moſ. 4, 16.) und Thieren (1 Moſ. 6, 19. 7, 3. 9. 16. 3 Moſ. 3, 1. 6. 4, 28. 32. 5, 6. 12, 5.) gebraucht und ſehr oft mit dem das männliche Geſchlecht der Menſchen und Thiere bezeichnende Wort זָכָר Männchen, Mann, *masculus* verbunden wird (1 Moſ. 1, 27. 5, 6. 6, 19. 7, 3. 9. 16. 3 Moſ. 3, 1. 6. 12, 7. 15, 33. 5 Moſ. 4, 16). Nach Geſenius, Fürſt u. A. iſt die Bezeichnung des Weibes durch נְקֵבָה a membri genitalis forma, und nach Fürſt die Bezeichnung des Mannes durch זָכָר von זכר (*rimari*, in*figere*, im*primere*, daher tropiſch memoriae infigere, imprimere, animo percipere et memoria custodire, in memoriam redigere, memoria retinere, intranſitiv: recordari, meminisse), a masculinis genitalibus hergenommen. Es ſcheint nicht ohne Abſicht zu ſein, daß der Prophet das Weib mit einem in den nachmoſaiſchen Schriften nicht mehr gebräuchlichen Worte bezeichnet und nicht אִשָּׁה dafür gebraucht. Der Grund liegt vielleicht darin, daß נְקֵבָה hier das Weib in ſeiner Schwäche und Ohnmacht bezeichnet. Durch die Benennung אִשָּׁה, das Femininum von אִישׁ, wurde daſſelbe mehr in ſeiner Würde und in ſeinem engen Verhältniſſe zum Manne, worin es ſeine wichtige Bedeutung und Anſehen hat, bezeichnet; daß אִישׁ öfters vom Manne in Bezug auf ſeine männlichen Eigenſchaften, insbeſondere Muth und Tapferkeit gebraucht wird, iſt bekannt (1 Sam. 4, 9. 26, 15. 1 Kön. 2, 2.).

Digitized by Google

Daher hat das verbum denominativum הִתְאוֹשֵׁשׁ von אִישׁ die Bedeutung: ſich als Mann benehmen, wie ἀνδρίζομαι, ſich ermannen. Daß die Bedeutung von נְקֵבָה, wenn es das zerſtreute, ſchwache und ohnmächtige Volk Iſrael im Exile bezeichnet, ganz paſſend iſt, unterliegt nicht dem mindeſten Zweifel. — Was nun ferner das Poel סוֹבֵב von סָבַב betrifft, ſo kann man, da es an mehreren Stellen, wie Pſ. 7, 8. 32, 7. 10. 59, 7. 15. 5 Moſ. 32, 10., die Bedeutung: umgeben, umringen hat, und dieſe Bedeutung auch an unſerer Stelle paſſend iſt, dieſelbe auch an dieſer feſthalten. Pſ. 7, 8. gebraucht der Pſalmiſt סוֹבֵב von einer Volksſchaar, welche den Gericht haltenden Jehova umgeben ſoll. Jon. 2, 4. 6. wird סוֹבֵב von den Fluthen des Meeres gebraucht, die den Jonas umgeben, Pſ. 59, 7. 15. von den Feinden und Pſ. 32, 7. 10. von Jehova als Schutzgott. Da auch סָבַב in Kal die Bedeutung: umgeben, umzingeln hat (Pſ. 18, 6. 22, 17. u. a.), und Piel, welchem bei den Zeitwörtern, bei welchen der mittlere und letzte Radical dieſelben ſind, das Poel entſpricht, öfters die Bedeutung von Kal verſtärkt, ſo kann man annehmen, daß der Prophet סוֹבֵב ſtatt סָבַב in Kal gewählt habe, um den Eifer zu bezeichnen, womit die נְקֵבָה den גֶּבֶר umgibt. Sehr paſſend iſt dieſe Bedeutung wenigſtens Pſ. 32, 7. 10. 5 Moſ. 32, 10. und Pſ. 59, 7. 15. Die Bedeutung: umgeben nehmen an unſerer Stelle auch der hl. Hieronymus, Arias Montanus, Luther, Dereſer und viele andere an. Nach Ed. Pococke in den *nott. miscellan. ad portam Mosis* p. 346 nehmen Ebn-dſchannabi, der auch Abul-Walid genannt wird, und Rab.

Digitized by Google

Tanchum hier das Wort תְּסוֹבֵב als *verbum intransitivum* in der Bedeutung: *mutabitur et convertetur in virum*, und die Worte נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר als eine Parabel, wodurch nach der Demüthigung und Zermalmung Iſraels deſſen (zukünftige) Macht ausgedrückt wird. Allein es findet ſich kein Beiſpiel im A. T., worin סוֹבֵב im Poel intranſitive Bedeutung hat. Da auch Ewald, wie ſchon oben bemerkt wurde, jene Worte in dieſem Sinne faßt, aber anerkennt, daß סוֹבֵב nicht die Bedeutung: ſich verwandeln hat, ſo will er תְּסוֹבַב ſtatt der Textesleſart תְּסוֹבֵב geleſen wiſſen. Allein das Paſſivum סוֹבַב in der Bedeutng: verwandeln kommt in keiner Stelle vor. Nach Schnurrer, Roſenmüller, de Wette in der deutſchen Ueberſetzung und Geſenius im Lexicon ſoll סוֹבֵב die Bedeutung: ſchützen, beſchützen, tueri, *defendere* haben, indem סוֹבֵב bisweilen ſchützend umgeben, beſchützen (Pſ. 32, 10. 5 Moſ. 32, 10.) bedeute. Allein, wenn es auch keinem Zweifel unterliegt, daß סוֹבֵב bisweilen von einem Umgeben zum Schutze gebraucht wird, ſo iſt dieſe Bedeutung an unſerer Stelle doch unzuläſſig. Es wird ſich uns unten ergeben, daß wegen des Friedens von einer Beſchützung des Mannes durch das Weib oder von der Möglichkeit des Schutzes des Mannes durch das Weib gar nicht die Rede ſein kann. — Nach Johann David Michaelis ſoll סוֹבֵב an unſerer Stelle: ſich bewerben bedeuten und das Neue, was Jehova im Lande ſchafft, darin liegen, daß die Frau ſich um den Mann bewirbt, da nach dem ordentlichen Lauf der Welt der Mann ſich um die Frau zu bewerben pflege. „Die Anwendung von dem Bilde auf Iſrael iſt“ nach dem-

Digitized by Google

ſelben: „vorhin hatte ſich in der langen Zeit des Alten Teſtaments Gott um das iſraelitiſche Volk beworben, und die Iſraeliten nicht um ihn; er hatte es ungebeten aus Egypten geführt, und bei wiederholtem Abfall und Abgötterei immer wieder zu ſich gerufen. Jetzt aber will Gott etwas neues ſchaffen, das iſraelitiſche Volk wird ohne vorhergegangene Wohlthaten Gottes, vielleicht mitten in der härteſten Bedrängniß, den Anfang machen, ſich bußfertig zu ihm wenden." Dieſe Bedeutung ertheilen auch Junius und Tremellius und Caſtalio dem תְּסוֹבֵב, indem ſie daſſelbe *ambit* überſetzen. Allein dieſe Bedeutung hat סוֹבֵב in kriner Stelle, und dann wird auch für: ſich um eine Frau bewerben nicht סוֹבֵב, ſondern דִּבֵּר mit folgendem בְּ, und für: ſich Mühe um etwas geben בִּקֵּשׁ gebraucht. Auch iſt die Bedeutung: umgeben viel bezeichnender, indem das Sichbewerben nur das Streben und die Mühe bezeichnet, in den Beſitz einer Perſon zu gelangen, hingegen jemanden umgeben den erlangten wirklichen Beſitz. Bezeichnet נְקֵבָה das Volk Iſrael und גֶּבֶר Gott, ſo wird durch das Umgeben die wirkliche Wiederannahme des Volkes von Seiten Gottes und deſſen innige Verbindung mit demſelben ausgedrückt. Vgl. Pſ. 32, 7. 5 Moſ. 32, 10. Soll das Volk aus dem Exile wieder nach dem Lande der Väter und Jehova's (3 Moſ. 25, 23. Hoſ. 9, 3. Jeſ. 8, 8. Jerem. 2, 7. 16, 18. Ezech. 36, 20. Pſ. 85, 2.) zurückkehren und denſelben in dem neu erbauten Tempel, dem Wohnſitze Jehova's, wieder, wie in alter Zeit verehren, ſo konnte der Prophet ganz paſſend von einem Umgeben Gottes durch das Volk ſprechen, wie der Pſalmiſt Pſ. 7, 8.: „Und Völkerſchaar umringe

Digitized by Google

dich (Jehova), — und über ihr kehr' heim zur Höhe!" [1]) Da der Prophet ſeine Ermahmung zur Zurückkehr zum wahren Gott und nach dem Lande der Väter darauf gründet, daß derſelbe ſich wieder zum Volke wenden und es wieder als Gemahl liebevoll aufnehmen werde, ſo iſt es unzuläſſig, wenn *Michaelis* ſagt, daß die Bewerbung des Volkes aus eigenem Antriebe und ohne Wohlthaten von Seiten Gottes geſchehen ſolle. Denn es liegt offenbar darin, daß Jehova es iſt, welcher das Neue ſchafft, daß derſelbe nicht unthätig ſein werde. Da die Propheten überhaupt das Gute und das Glück, wie das Unglück und die Leiden als von Jehova, dem wahren Gott, geſchickt, darſtellen, ſo darf man auch den Entſchluß des Volkes zur Zurückkehr und die Entlaſſung deſſelben durch Cyrus nicht als ohne göttlichen Einfluß und beſonderes göttliches Wohlwollen geſchehen betrachten. Fordert doch ſelbſt Jeremias im Namen Jehova's das Volk zur Zurückkehr nach dem Lande der Väter auf. Selbſt im vorhergehenden Verſe 21 heißt es: „kehre zurück Iſrael, kehre zu dieſen deinen Städten!" Hat aber סוֹבֵב an unſerer Stelle die Bedeutung: *umgeben*, ſo iſt alles paſſend und dieſelbe übereinſtimmend mit anderen Weiſſagungen, welche die Rückkehr aus dem Exile und die treue Verehrung Jehova's nach demſelben verheißen.

Was endlich das von גָּבַר *ſtark, mächtig ſein* abſtammende Wort גֶּבֶר betrifft, welches mit Ausnahme weniger Stellen (5 Moſ. 22, 5. 1 Chr. 24, 4. 26, 12.)

1) Es iſt daher unbegründet, wenn *Moldenhawer* zu unſerer Stelle bemerkt, daß bei der Umgebung nicht an eine Bekehrung gedacht werden könne.

Digitized by Google

nur in der poetiſchen Schreibart gebraucht wird, ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß daſſelbe oft ſo viel als אִישׁ Mann, wie das in der aramäiſchen Sprache gewöhnliche גְּבַר ܓܰܒܪ, ܓܰܒܪܳܐ, bedeutet (Pſ. 34, 9. 40, 5. 52, 9. 94, 12.) und dieſe Bezeichnung von dem Begriffe der Stärke ausgeht. In emphatiſcher Bedeutung: ſtarker, kräftiger, tapferer Mann, kommt גֶּבֶר offenbar Job. 38, 3. 40, 7. Jeſ. 88, 5. Jeſ. 22, 17. vor, und bezeichnet dann ſo viel als גִּבּוֹר, welches öfters von Gott gebraucht wird (Pſ. 24, 8. 124, 8. 5 Moſ. 10, 17. Jer. 32, 18. Neh. 9, 32.). Im 1 B. der Könige 4, 19. wird einer der Statthalter Salomos גֶּבֶר Held genannt. In den Sprüchwörtern 6, 34. wird גֶּבֶר vom Ehemanne gebraucht, wie אִישׁ (1 Moſ. 3, 6. 29, 32. 34. Ruth 1, 11. Jer. 44, 19), und Sachar. 13, 7. von dem Meſſias, der getödtet werden ſoll. — Bisweilen kommt גֶּבֶר als Geſchlechtsname, *mas, masculus* im Gegenſatze zum weiblichen Geſchlechte vor, wie 5 Moſ. 22, 5. Jerem. 30, 6. 43, 6. 44, 20. Sprüchw. 30, 19. — Bedeutet גֶּבֶר eigentlich Starker, Tapferer, ſo bezeichnet daſſelbe den Mann im Gegenſatze zum Weibe offenbar als den Stärkeren und Mächtigeren, als den Herrn, dem das ſchwache Weib Gehorſam und Liebe ſchuldig iſt. — Und dieſe Bezeichnung Gottes iſt offenbar ganz paſſend, wenn wir unter נְקֵבָה, Weib, das Volk Iſrael verſtehen. Denn dann wird hier dem ſchwachen und zerſtreuten Volk Iſrael im Exil, welches Jehova ſeinen mächtigen Schutzgott verlaſſen und ſich den nichtigen Götzen hingegeben hatte, die Verheißung gegeben, daß jener daſſelbe in ſeine innige Gemeinſchaft wieder aufnehmen, es ſchützen und liebevoll für daſſelbe ſorgen werde. Daß

Digitized by Google

das Volk in ſeiner Trennung von Jehova, ſeinem Gemahl, ſchwach und ohnmächtig war, und einem ſchwankenden Rohre glich, hatte es auf's deutlichſte erkennen müſſen; woher es denn der Prophet mit Recht ein thörichtes nennt, wenn es in ſeiner Trennung von demſelben beharre und in das beglückende Verhältniß der Abhängigkeit und der unbedingten Hingabe an denſelben nicht zurückkehren wolle. Der alexandriniſche Ueberſetzer, welcher die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר *ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι*, wiedergegeben hat, hat offenbar nur den Sinn derſelben ausdrücken und den Zuſtand des Volkes Iſrael nach der Rückkehr als einen glücklichen und friedlichen bezeichnen wollen.

IV. Begründung der richtigen Erklärung von Jer. 31, 22.

§. 5.

Aus demjenigen, was wir über die Bedeutung der einzelnen Worte, welche die Ausleger verſchieden erklären, geſagt haben, hat der Leſer ſchon entnehmen können, daß wir diejenige Erklärung unſerer Stelle, nach welcher Jehova durch Jeremias das Volk Iſrael zur Zurückkehr aus dem Exil und zur Bekehrung zum wahren Gott auffordert und demſelben ſeine Gnade und ſein Wohlwollen zuſichert, für die richtige halten. Wenn nun auch in dem Geſagten ſchon mehreres liegt, welches dieſe Erklärung als die am meiſten wahrſcheinliche darthut, ſo liegt uns doch noch ob, dieſelbe zu begründen und als die einzig zuläſſige zu erweiſen.

1) Da es allgemein anerkannt iſt, daß der Ausleger bei Erklärung ſchwieriger und dunkler Stellen hauptſächlich ſein Augenmerk auf den Zuſammenhang, worin die zu er-

Digitized by Google

klärende Stelle ſteht, richten muß, ſo frägt ſich, ob das Vorhergehende oder Folgende oder beides dafür ſpricht, daß hier der Prophet von der Rückkehr aus dem Exile nach dem Lande der Väter und von der Bekehrung und Wiederannahme von Seiten Gottes rede. Dieſe Frage muß nun offenbar mit ja beantwortet werden. Denn Jeremia verheißt in den Kapiteln 30 und 31, welche durch eine formelle Einheit zu einem Ganzen verbunden ſind, und dem ganzen Iſrael, Juda und Iſrael (30, 3. 4.) ein großes Heil verkünden, namentlich die Rückkehr des wegen ſeiner zahlreichen Sünden (30, 14. 15.) gefangenen, zerſtreuten und hart gezüchtigten Volkes (30, 5—8. 10. 11 bis 17. 20. 31, 2. 11. 15. 16. 18. 28.), aus dem Exile (30, 3. 10. 11. 18. 31, 2. 5—13. 16. 18. 21. 23.), die Wiederanſiedelung im Lande der Väter (30, 3. 10. 17. 18. 31, 5. 12. 21. 23.), die Erbauung der Stadt Jeruſalem und des Tempels (30, 18. 19. 31, 6. 12. 23. 24.), die treue Verehrung Jehova's, des wahren Gottes (30, 9. 19. 22. 31, 1. 6. 11. 14. 18. 33.), Wiederanbau und Fruchtbarkeit des Landes (31, 5. 12. 14. 24.), Vermehrung des Volkes nach der Rückkehr (30, 19. 31, 4. 27.), Ruhe und Sicherheit im Lande (30, 10. 31, 2. 12. 13.), eigene unabhängige Fürſten (30, 21.), und einen David als König (d. i. den Meſſias), den Gott erwecken will, die Vereinigung Iſraels und Judas zu einem Volke (31, 6. 12.). Dieſes Glück, welches dem ganzen Volke bevorſteht, ſoll demſelben in Folge der göttlichen Gnade, Liebe und Erbarmung zu Theile werden (30, 18. 31, 2. 3. 20). Der Kern und Mittelpunkt der ganzen Verheißung ſind die zweimal vorkommenden (30, 22. 31, 33.) Worte Jehova's: „und ich werde ihr (Iſraels und Judas) Gott und ſie

werden mein Volk ſein," d. i. ſie werden nach der Rückkehr Jehova als ihren einzig wahren Gott anerkennen, ihn mit aufrichtigem und treuem Herzen verehren und von ihm geliebt, geleitet und geſchützt werden. — Da nun V. 20. Jehova Ephraim (d. i. die 10 Stämme) ſeinen theuren Sohn und geliebtes Kind nennt, welches er begnadigen will, und V. 21. zum Volke durch den Propheten ſpricht: „Stelle dir Wegweiſer, ſetze dir Zeichen, richte dein Herz auf die Bahn, den Weg, den du gegangen; kehr' um, Jungfrau Iſrael, kehr' um zu dieſen deinen Städten" (im Lande deiner Väter), ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß die Worte V. 22: „wie lange willſt du dich zurückziehen, abtrünnige Tochter?" eine Ermahnung an Iſrael enthalten, wieder Vertrauen zu Jehova, ſeinem gnädigen und liebevollen Vater zu faſſen, ſich getroſt nach dem Rückwege umzuſehen, ſich zur baldigen Rückkehr zu rüſten und nicht mehr in einem fremden Lande in der Abtrünnigkeit zu verharren. Um nun den Muth des ſchwachen und muthloſen Volkes zu beleben und es zum Entſchluſſe zur Rückkehr zu bringen, fügt der Prophet die bedeutungsvollen Worte hinzu: „denn Jehova ſchaffet Neues im Lande: Weib wird umgeben Mann." Dieſe Worte geben nach dem Zuſammenhange offenbar den paſſenden Sinn: „denn der Starke (גֶּבֶר d. i. der Herr) wird das Schwache (das ſchwache und muthloſe Iſrael, נְקֵבָה) in ſeine innige Gemeinſchaft, unter ſeinen Schutz und ſeine liebevolle Fürſorge nehmen.- Da Iſrael in ſeiner Trennung von Jehova, dem mächtigen Schutzgott ſeiner Väter, ſeine Schwäche und Ohnmacht in reichem Maaße im Exil erfahren hatte und einem ſchwankenden Rohre glich, ſo konnte es paſſend mit einem ſchwachen vom Manne getrennten Weibe verglichen

Digitized by Google

und durch die Zuſicherung, daß derſelbe dieſes wieder zu ſich nehmen und mit dieſem ſich auf's innigſte verbinden wolle, zur baldigen Rückkehr ermuthigt und getröſtet werden. Dieſer Troſt und Ermuthigung mußte um ſo größer ſein, wenn Iſrael ſeinen Blick auf die Vergangenheit warf, indem dieſe den deutlichſten Beweis lieferte, daß das Volk nur in den Zeiten, in welchen es Jehova treu war und ſeine Gebote mit aufrichtigem Herzen erfüllte, Ruhe, Friede und Glück genoſſen hatte. Es ſind daher die Nomina, wodurch die Geſchlechter bezeichnet werden, an unſerer Stelle die paſſendſten. Der Umſtand, daß der Prophet zur Bezeichnung des Mannes nicht אִישׁ, ſondern ſondern גֶּבֶר gewählt hat, findet ſeine Erklärung darin, daß er zugleich die Stärke und Macht deſſelben ausdrücken wollte, was nicht gerade in jenem liegt. — Da die Rückkehr zu Jehova und die unbedingte Hingabe an ihn zunächſt eine Folge der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit war, ſo konnte dieſes paſſend als etwas Neues, was Gott ſchafft d. i. wirkt, bezeichnet werden.

2) Ein zweiter Grund, welcher dafür ſpricht, daß wir unter נְקֵבָה das Volk Iſrael und unter גֶּבֶר den Herrn zu verſtehen haben, liegt auch in den Worten: „wie lange willſt du dich zurückziehen, abtrünnige Tochter?“ Denn das: ſich zurückziehen, ſich entfernen, ſich abwenden, ſetzt eine frühere Verbindung voraus, welche freiwillig aufgegeben war. Da nun zu den engſten Verbindungen die der Eltern zu den Kindern und die der Eheleute gehören, ſo iſt es ganz angemeſſen, daß der Prophet das abgefallene, untreue und im Exil lebende Iſrael als eine Tochter, die ihren Vater verlaſſen oder als ein Weib, welches die enge Verbindung mit dem

Digitized by Google

Manne aufgegeben und ſich anderen ergeben hat, bezeichnet. Da jedoch בַּת bisweilen überhaupt für Mädchen, Jungfrau, wie *θυγάτηρ* ſteht (1 Moſ. 30, 13. H. L. 2, 3. 6, 9. Richt. 12, 9.) oder Volk, Einwohner bezeichnet, wie Jer. 46, 11. 19. 24.), ſo kann man daſſelbe auch ſo faſſen, daß der Prophet dadurch das Volk als weibliches Weſen perſonifizirt hat. In dem Entfernen und Zurückweichen wird dann nur ausgedrückt das Aufgeben des innigen Verhältniſſes Iſraels, worin es früher zu Jehova, dem Starken und Mächtigen, geſtanden hat.

3) Unterſtützt wird unſere Erklärung dadurch, daß auch an anderen Stellen Iſrael als Weib und Jehova als Mann, der ſich mit jenem verbunden hat, bezeichnet wird. So erſcheint Jer. 2, 2. Iſrael als Eheweib und Jehova als Gemahl, der ſich mit demſelben am Sinai vermählt hat. Ezech. Kap. 16 wird das Volk Iſrael unter dem Bilde eines undankbaren und unzüchtigen Weibes geſchildert, welches ſeinem Gemahl Jehova untreu geworden iſt und einen Ehebruch begangen, d. i. Götzendienſt getrieben hat. Unter dem Bilde eines ehebrecheriſchen Weibes, welches von ſeinem Manne abgefallen iſt und ſich anderen Männern, d. i. dem Götzendienſte ergeben hat, wird Iſrael auch Hoſ. Kap. 1—3 geſchildert. Der Gemahl iſt auch hier Jehova. — Kap. 2, 4. ſpricht Jehova durch den Propheten zu Iſrael: „Verweiſet es eurer Mutter, verweiſet es ihr! den ſie iſt nicht mein Weib (לֹא אִשְׁתִּי), und ich bin nicht ihr Mann (לֹא אִישָׁהּ), daß ſie ihre Hurerei aus ihrem Antlitz thue, und ihren Ehebruch (נַאֲפוּפֶיהָ) von ihren Brüſten," d. i. daß es von ſeinem Götzendienſte ablaſſe und wieder mit Jehova ſeinem Gott in Verbindung trete und ihn als den einzigen Gott treu verehre. —

Digitized by Google

V. 18 heißt es: „Und es geſchieht an dieſem Tage, ſpricht Jehova, du wirſt mir zurufen: mein Mann (Gemahl אִישִׁי), und nicht wirſt du mir ferner zurufen: mein Baal (בַּעְלִי) d. i. wenn du Iſrael aus den Ländern, worin du zerſtreut biſt, in das Land deiner Väter wieder zurückkehreſt und darin wohneſt, wirſt du Jehova als den einzig wahren Gott wieder anerkennen, ihm wie das Weib dem Manne mit Liebe und Gehorſam zugethan ſein, und den abgöttiſchen Baalsdienſt aufgeben und verabſcheuen. Und V. 21 u. 22 daſelbſt: „Und ich verlobe dich mir (וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי) in Ewigkeit und ich verlobe dich mir in Gerechtigkeit und Recht und in Gnade und in Erbarmen. Und ich verlobe dich mir in Treue und du erkenneſt Jehova," d. i. Jehova will dereinſt aus Gnade, Erbarmen und Liebe das wegen ſeines Götzendienſtes und wegen ſeiner großen Sünden gezüchtigte Iſrael wieder als ſein Volk, wie der Gemahl ſeine untreue Gattin, annehmen und beglücken. Vergl. Hoſ. 1, 2. 9. 3, 2. — Auf ähnliche Weiſe wird das Verhältniß des Volkes Iſrael zu Jehova im hohen Liede dargeſtellt, worin Gott als der Bräutigam und das Volk als Braut geſchildert wird. — Unterliegt es nun nach dem Geſagten keinem Zweifel, daß die Propheten, wenn ſie das Verhältniß Jehova's zu ſeinem Volke ſchildern, öfters dieſes unter dem Bilde der ehelichen Verbindung darſtellen, da ſie die innigſte iſt; ſo iſt einleuchtend, daß der Prophet Jeremia, wenn er die Rückkehr aus dem Exile, worin es ſich ſelbſt überlaſſen war und ſeinen eigenen Neigungen und Wünſchen folgte, und die Bekehrung zu Jehova, dem einzig wahren Gott, als eine Rückkehr der untreuen Gattin zu ihrem früheren Gemahl und

als eine Erneuerung des früheren innigen ehelichen Verhältniſſes am paſſendſten darſtellen konnte. Da das untreue Weib kein Recht auf eine Wiedernahme von Seiten des Mannes hat, ſo erſcheint der Mann, wenn er daſſelbe wieder als ſeine Gemahlin annimmt und ihm wieder ſeine Liebe zuwendet, für ſie ſorgt und ſie pflegt, als der verſöhnliche und gnädige. Entfernte nun Gott alles, was die Verbindung mit ſeinem untreuen Volke verhinderte und wandte er ſich wieder mit Gnade und Liebe zu demſelben, ſo war es etwas Neues, was Gott wirkte. Und es konnte daher der Prophet die Wiederannahme des Volkes Iſrael nicht paſſender bezeichnen, als wenn er es durch die bedeutungsvollen Worte that: „das Weib wird den Mann umgeben“, d. i. das Weib wird wieder mit ihrem Gemahl in die innigſte Verbindung treten.

4) Daß die Worte: „Weib wird Mann umgeben,“ den von uns angegebenen Sinn haben, geht auch aus dem Umſtande hervor, daß allen anderen Erklärungen mehr oder weniger wichtige Gründe entgegen ſtehen, wie ſich unten zeigen wird.

5) Zur Beſtätigung der Richtigkeit unſerer Erklärung können wir endlich auch die Erklärung mehrerer ſchon oben erwähnten Interpreten anführen. In Betreff der alexandriniſchen Ueberſetzung bemerken wir noch, daß es zwar aus derſelben nicht mit Sicherheit entnommen werden kann, ob der Ueberſetzer unter Weib das Volk Iſrael und unter Mann Jehova verſtanden habe; da er jedoch, wie die Worte: *ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι* deutlich darthun, in denſelben eine Heilsverkündigung gefunden hat, und die Bekehrung Iſraels zu dem einen wahren Gott Jehova für daſſelbe heilbringend war, ſo hat er dieſelbe

vielleicht doch in dem von uns angegebenen Sinne genommen.

Wenn es nun auch nach den vorgelegten Gründen nicht mehr zweifelhaft erſcheint, daß der Prophet in den Worten: „Weib wird Mann umgeben," dem Volke Iſrael die Rückkehr zur treuen Verehrung Jehova's weiſſagt und demſelben ſeine innige Gemeinſchaft mit demſelben, ſeinen Schutz und liebevolle Fürſorge verheißt, ſo iſt doch nicht unſere Meinung, daß dieſe Stelle bloß von Iſraels Glück vor der Erſcheinung Chriſti zu verſtehen ſei. Haben ſich auch viele Iſraeliten vor der Ankunſt des Erlöſers zum wahren Gott bekehrt, ſo kann doch der allgemein gehaltene Ausſpruch des Propheten nicht auf dieſe Zeit beſchränkt werden. Es kann dieſes um ſo weniger geſchehen, da die Bekehrung in dieſem Zeitraume nur eine theilweiſe war und es Jerem. 30, 9. heißt, daß Iſrael und Juda (V. 4) Jehova, ihrem Gott und David ihrem König, den Jehova ihnen geben wolle, dienen würden. Daß der Prophet hier unter David, dem Könige, nicht Serubabel, wie Grotius will, ſondern den Meſſias gemeint habe, unterliegt nicht dem mindeſten Zweifel und haben auch die alten Juden, der chaldäiſche Paraphraſt Jonathan und die meiſten chriſtlichen Interpreten anerkannt. Jonathan drückt dieſes auch deutlich in ſeiner Ueberſetzung aus, denn er überſetzt: וְיִשְׁתַּמְעוּן לִמְשִׁיחָא בַּר דָּוִד מַלְכְּהוֹן, d. i. Sie werden gehorchen dem Meſſias, dem Sohne Davids, ihrem Könige. Dieſe Erklärung findet ſich ſchon im Talmud, weßhalb auch Kimchi, Abarbanel und andere ſie befolgen. Unter den älteren chriſtlichen Interpreten war dieſe Erklärung die herrſchende. Sie findet ſich bei dem heil. Hieronymus, Theodoret,

Digitized by Google

Calovius, Münſter, Eſtius, Menochius, Tiri-nus, Cornelius a Lapide, Calvin, Junius, Piscator, Calmet, Dereſer, Allioli und vielen anderen. Für dieſe Erklärung ſprechen auch die Parallel-ſtellen Ezech. 34, 23. 24. 37, 24. Hoſ. 3, 5., wo der Meſſias ebenfalls David genannt wird. Der Grund dieſer Benennung liegt darin, daß dem Propheten die da-malige Theokratie nicht ſelten als Subſtrat des Meſſias und ſeines Reiches dient. So dient insbeſondere David und ſein Reich als Subſtrat und Vorbild zur Bezeichnung und Schilderung des Meſſias und ſeines Reiches. Da David der Idee des vorbildlichen Königs am vollkommenſten ent-prach, ſo wird dem Meſſias geradezu der Name David beigelegt. Ebenſo dienen der Hoheprieſter und der von Gott berufene Prophet des alten Bundes als Subſtrat des Meſſias, wenn derſelbe als Hoheprieſter (Pſ. 110. Sach. 9. Jeſ. 53.) und als ein mit der ganzen Fülle des göttlichen Geiſtes ausgerüſteter Prophet (Jeſ. 42. 49. u. a. St.) geſchildert wird. Außer dem Geſagten und man-chen anderen Gründen ſpricht gegen die Erklärung von Serubabel ſchon der Umſtand, daß derſelbe nur Oberhaupt (נָשִׂיא) und Statthalter (פֶּחָה) war. Sollen aber Iſrael und Juda wieder ein Volk werden und vereint Jehova und den Meſſias verehren, ſo iſt offenbar, daß die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר auch und vornehmlich auf die Zeiten nach Erſcheinung des Meſſias bezogen werden müſſen. Die durch göttliche Gnade herbeigeführte Rückkehr aus dem Exile und die Bekehrung zu Jehova war nur der Anfang der göttlichen Gnadenerweiſungen, welche erſt durch die Bekehrung zur Religion des Erlöſers ihren

Digitized by Google

höchſten Grad erreichen. — Wir können daher unſere Stelle mit Recht den meſſianiſchen beizählen.

Sofort ſind noch die gegen die gegebene Deutung unſerer Stelle vorgebrachten Einwendungen zu beſeitigen.

Nach Moldenhawer ſoll die Erklärung von der Bekehrung zu Gott nicht die geringſte Wahrſcheinlichkeit haben, weil bei der Umgebung keiner an die Bekehrung denken könne und die Rede an diejenigen gerichtet ſei, welche ſich ſchon bekehrt haben. Und Roſenmüller ſchreibt in den Scholien zu unſerer Stelle: „Neque tamen res est adeo nova et inaudita in terra, quod mulier adultera post commissum facinus poenitentia ducta ad maritum redeat. Praeterea propheta, si de reconciliatione uxoris cum marito loqui instituisset, nominibus potius אִישׁ et אִשָּׁה fuisset usus, siquidem גֶּבֶר et נְקֵבָה nullam inferunt mutuam maritum inter et uxorem relationem.“ Dieſe Gründe ſind aber durchaus nichtig. Daß das: Umgeben eine paſſende Bezeichnung für die Bekehrung des abtrünnigen Iſrael zu Jehova, dem einen wahren Gott iſt und für die Rückkehr zu dem alten Cultus und der innigen Verbindung mit Gott, von dem es abgefallen war, haben wir bereits oben gezeigt. Die Behauptung, daß der Prophet V. 22 nicht von einer Beſſerung reden könne, weil dieſelbe nach V. 19 bereits erfolgt ſei, iſt unbegründet. Denn V. 19 iſt von einer zukünftigen Bekehrung die Rede, und nicht von einer bereits erfolgten des ganzen Volkes. Der Prophet ſagt V. 18 f., was das Volk zur Zeit der Rückkehr in das Land der Väter thun wird, und nicht, was es bereits gethan hat. Wäre die Bekehrung bereits geſchehen geweſen, ſo hätte der Prophet das Volk nicht mehr eine Abtrünnige, שׁוֹבֵבָה

nennen können. — Daß die Rückkehr des von Neue erfüllten ehebrecheriſchen Weibes zu ihrem Manne, d. i. die Bekehrung des abgöttiſchen und ſündigen Iſraels zu Jehova, ſeinem früheren Schutzgotte, als etwas Neues und Unerwartetes bezeichnet werden konnte, unterliegt nicht dem mindeſten Zweifel. Denn wenn das Neue auch von Veränderung moraliſcher Zuſtände gebraucht wird, wie wir oben gezeigt haben, und wenn bei der früheren Hinneigung zum Götzendienſte und den damit verbundenen Laſtern die Bekehrung eine unerwartete war und nur durch eine beſondere Gnade Gottes erfolgen konnte, ſo iſt einleuchtend, daß dieſelbe als etwas Neues und Unerwartetes bezeichnet werden konnte. Und was die Behauptung Roſenmüllers betrifft, daß von einer Ausſöhnung des Weibes mit dem Manne nicht die Rede ſein könne, weil nicht גֶּבֶר und נְקֵבָה, ſondern אִישׁ und אִשָּׁה von dem gegenſeitigen Verhältniſſe der Eheleute gebraucht wurden, ſo iſt auch dieſe unbegründet. Denn wenn נְקֵבָה Weib und גֶּבֶר Mann bezeichnet, und Wörter zur Bezeichnung der beiden Geſchlechter ſind, ſo ſieht man nicht ein, warum nicht dieſelben hätten gebraucht werden können. Da נְקֵבָה das Weib mehr als ein ſchwaches und abhängiges und גֶּבֶר den Mann als den Starken bezeichnet, ſo muß man vielmehr ſagen, daß eben dieſe Wörter zur Bezeichnung des ſchwachen Iſraels und des mächtigen Jehova die paſſendſten waren.

V. Widerlegung der abweichenden Erklärungen.

§. 6.

Nachdem wir im Vorhergehenden den richtigen Sinn von Jerem. 31, 22. vorgelegt und zu begründen geſucht

Digitized by Google

haben, gehen wir jetzt zur Würdigung und Widerlegung der abweichenden Erklärungen über.

I. Da diejenige Erklärung, nach welcher נְקֵבָה die Mutter Chriſti und גֶּבֶר Chriſtus bezeichnet und תְּסוֹבֵב deſſen Aufenthalt im Leibe ſeiner jungfräulichen Mutter andeuten ſoll, in früheren Zeiten bei den chriſtlichen Interpreten, die dem hl. *Hieronymus* gefolgt ſind, die gewöhnliche geweſen iſt, ſo wollen wir dieſe zuerſt würdigen und die Gründe vorlegen, welche derſelben entgegen ſtehen.

1) Wenn eine Erklärung auf eine Beiſtimmung Anſpruch machen ſoll, ſo muß dafür wenigſtens ein haltbarer Grund in dem Zuſammenhange, oder in den Worten der Stelle ſelbſt oder in Parallelſtellen liegen, oder doch eine wichtige Auctorität dafür angeführt werden können. Dieſes iſt aber keineswegs der Fall. Daß aus dem Zuſammenhange für dieſe Erklärung nichts entnommen werden kann, wird gewiß jeder unbefangene Leſer des 31. Kapitels zugeben müſſen. Woher auch *Braun* über die Erklärung von der Sendung und Empfängniß des Meſſias richtig bemerkt, „daß er nicht einſehe, wie auf einmal der Meſſias daher komme, und Jeremias denſelben ſo undeutlich habe bezeichnen können." Sie ſcheine ihm daher unwahrſcheinlich. Ebenſo bemerkt *Moldenhawer* zu d. St., daß die Empfängniß Jeſu ſich gar nicht zum Zuſammenhange ſchicke.

2) Hierzu kommt, daß נְקֵבָה und גֶּבֶר nomina sexus ſind; daß ſie nicht das Alter und den Stand bezeichnen; daß ſie nicht durch den Artikel auf beſtimmte Perſonen bezogen werden; daß das Wichtige, daß das Weib Jungfrau (Jeſ. 7, 14.), der Mann Gottes Sohn iſt, hier fehlt, und daß nach dieſer Erklärung gerade das angegeben

Digitized by Google

würde, was in der Geburt Chriſti durch eine Jungfrau nicht eigenthümlich iſt. Denn, daß das Weib den Mann gebiert, iſt etwas ganz gewöhnliches, und kann nicht als Neues, was Gott ſchafft, bezeichnet werden. Es kommt auch nur eine einzige Stelle im alten Teſtamente vor, nämlich Job. 3, 3. wo גֶּבֶר proles masculus bezeichnet und von einem empfangenen Knäblein gebraucht wird. Mit Rückſicht auf dieſe Gründe haben daher auch Roſenmüller in den Scholien, und Hengſtenberg in der Chriſtologie des alten Teſtaments, Th. 3, S. 567 die Erklärung von Chriſtus im Schooße ſeiner jungfräulichen Mutter verworfen.

3) Manche dunkle Stellen erhalten zwar nicht ſelten durch deutliche Parallelſtellen Licht und können daher durch dieſe erklärt werden. Allein ſolche Stellen, worin die Mutter Chriſti durch נְקֵבָה und Chriſti Empfängniß oder Aufenthalt im Schooße ſeiner Mutter, durch סוֹבֵב, umgeben, bezeichnet werden, kommen im alten Teſtamente gar nicht vor. Hätte Jeremia die Geburt Chriſti durch die Jungfrau Maria verkündigen wollen, ſo hätte er, wenn er verſtanden werden wollte, andere Bezeichnungen wählen müſſen.

4) Hierzu kommt, daß auch keine alte traditionelle Erklärungen aus den erſten Jahrhunderten des Chriſtenthums und keine bindende Auctorität für dieſe Erklärung angeführt werden kann. Unter den griechiſchen Vätern und Interpreten findet ſich kein einziger, welcher unſere Stelle von dem Empfängniſſe Chriſti im Schooße der Jungfrau Maria erklärt. Daß der alexandriniſche Ueberſetzer des Jeremias, welcher den griechiſchen Vätern und Interpreten vorlag, unſere Stelle nicht von Chriſtus und

Digitized by Google

ſeiner jungfräulichen Mutter verſtanden hat, beweiſet deutlich ſeine wiederholt angeführte Ueberſetzung der betreffenden Worte. Bei den lateiniſchen Vätern findet ſich dieſe Erklärung, ſo viel uns bekannt iſt, zuerſt beim hl. Hieronymus.

5) Endlich ſind die Gründe, wodurch einige Interpreten die Erklärung von Chriſti Empfängniß im Schooße der Jungfrau Maria zu beweiſen geſucht haben, unhaltbar. Nach Polus in der Synopſe ſoll für dieſe Erklärung 1. die Partikel כִּי weil, denn ſprechen, indem dieſe den Grund angebe, warum die gefangenen Juden nach dem Vaterlande verlangen. Dieſer ſei nämlich die Empfängniß des Meſſias daſelbſt. Allein wenn כִּי auch öſters eine Cauſalpartikel iſt und den Grund und die Urſache angibt, ſo kann doch daraus nichts für dieſe Erklärung entnommen werden. Denn die Bedeutung: weil, denn iſt auch ganz paſſend, wenn der Grund, warum das Volk aus dem Exile zurückkehren, ſich bekehren und den Götzendienſt aufgeben ſoll, darin liegt, daß Jehova alle Hinderniſſe der Rückkehr und Bekehrung wegräumen und daſſelbe wieder in Gnaden aufnehmen und in ſeinen beſonderen Schutz nehmen will, wie ein Mann ſeine untreue Gattin. Da die Entlaſſung aus dem Exile und die Bekehrung zu Jehova, dem einen wahren Gott hauptſächlich in einem beſonderen göttlichen Wohlwollen und in ſeinem Einfluß auf die Herzen der Menſchen ihren Grund hatten, ſo war es ganz angemeſſen, daß der Prophet dieſes durch ein weil oder denn ausdrückte. — Der zweite Grund ſoll in dem Zeitworte בָּרָא, ſchaffen, liegen, indem eine creatio bei dem Empfängniſſe Chriſti im Schooße der Mutter deſſelben Statt gefunden habe. Auch dieſer Grund

iſt ohne alle Beweiskraft. Denn בָּרָא, wenn es auch öfters in der Bedeutung: ſchaffen aus nichts und namentlich von der Erſchaffung des Himmels und der Erde gebraucht wird (wie 1 Moſ. 1, 1. Jeſ. 40, 26. 45, 18.) iſt nicht ſelten, ſynonym mit עָשָׂה machen, hervoringen und wird von dem Hervorbringen und der Veränderung der Zuſtände in der moraliſchen Welt gebraucht. Indem Jeſaia Kap. 45, 7. Jehova als den Urheber von Allem, was in der Welt geſchieht, ſchildert, ſagt er: „Ich bilde (יוֹצֵר) Licht und ſchaffe (בּוֹרֵא) Finſterniß, ich wirke (עֹשֶׂה) Heil und ſchaffe (בּוֹרֵא) Böſes. Ich Jehova bin's, der dieſes Alles wirkt (עֹשֶׂה)". Pſ. 51, 12. „Ein reines Herz erſchaffe mir (בְּרָא־לִי), o Gott, — und einen feſten Geiſt erneue in meinem Innern." Der Pſalmiſt bittet hier offenbar um Reinigung ſeines Herzens von den demſelben anklebenden Sünden und ſündhaften Neigungen, alſo um eine geiſtige Wiedergeburt und Heiligung. — Jeſ. 48, 6. 7. ſpricht Jehova in der Ankündigung der Befreiung aus dem babyloniſchen Exile: „Ich thue dir (den Exulanten) Neues (חֲדָשׁוֹת) kund von jetzt an, und Verborgenes, was du nicht weißt. Jetzt wird es geſchaffen (נִבְרְאוּ), nicht ſchon längſt: nicht einen Tag zuvor haſt du's gehört, damit du nicht ſprecheſt: ſiehe, ich wußte es!" Und Jeſ. 65, 17. 18. ſpricht Jehova, indem er dem Volke Iſrael eine glückliche Zukunft verheißt: „Denn ſiehe, ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde ſchaffen (בּוֹרֵא), daß man der vorigen nicht mehr gedenket, und ſie nicht mehr in Erinnerung kommen. Freuen werdet ihr euch und ewig frohlocken über das, was ich ſchaffe (אֲשֶׁר אֲנִי בּוֹרֵא). Denn ſiehe, ich ſchaffe (הִנְנִי בוֹרֵא) Jeruſalem

Digitized by Google

Frohlocken und deſſen Volke Freude." Da in dieſen Stellen das Schaffen eine Veränderung des unglücklichen Zuſtandes des Volkes in einen glücklichen, welcher nach dem Exil und durch die Bekehrung zum Chriſtenthum eintreten ſoll, bezeichnet, ſo unterliegt es kaum einem Zweifel, daß das Neue, was Gott ſchafft, auch an unſerer Stelle von der Rückkehr des Volkes aus dem Exile und namentlich von der Bekehrung zu Jehova, dem wahren Gott und deſſen treuer Verehrung zu erklären ſind. Einen dritten Grund findet Polus in dem חֲדָשָׁה Neues, welches nach Calovius abſolut geſetzt ſein ſoll. Neu, bemerkt Tirinus, war der Menſch, welcher zugleich Gott, neu die Mutter, die zugleich Jungfrau war, neu die Zeugung, die ohne Mannesſamen geſchah. Allein dieſer Grund iſt, wie ſchon oben bemerkt wurde, deswegen nichtig, weil das Eingeſchloſſenſein Chriſti im Leibe ſeiner jungfräulichen Mutter gerade nichts Eigenthümliches iſt, und daher nicht als etwas Neues und Ungewöhnliches von Jehova bezeichnet werden konnte. Wenn nun, wie wir gezeigt haben, חֲדָשָׁה von Hervorbringung neuer Zuſtände des Volkes gebraucht wird, ſo kann mit vollem Rechte auch an unſerer Stelle daſſelbe in dieſem Sinne erklärt werden. Vgl. Jeſ. 42, 9. — Einen vierten Grund findet Polus nach dem Vorgange von Bugenhagen und Calovius in dem Worte: בָּאָרֶץ auf Erden, indem hierdurch das Land Iſraels oder Ephraims bezeichnet werde, wie aus den Verſen 5, 6. 15, 18. 21. erhelle. Denn daſelbſt ſei Chriſtus empfangen worden, damit dieſe Stelle, hingegen in Bethlehem geboren, damit die Stelle bei Micha 5, 2. erfüllt werde. Da ferner der heilige Geiſt den Ort der Geburt des Meſſias Mich. 5, 2., ſeiner Auferziehung, Matth. 2, 23;

Digitized by Google

ſeiner Predigt, Hagg. 2, 7. Mal. 3, 1. und ſeines Leidens, Sach. 12, 11. ſo genau bezeichne, ſo ſei es wahrſcheinlich, daß auch der Ort der Empfängniß beſtimmt werde, wie das hier geſchehe. Auch dieſer Grund iſt ohne alle Beweiskraft und geſucht. Daß אֶרֶץ das Land Ephraim oder Iſrael bezeichne, wird nicht einmal deutlich geſagt. Denn בָּאָרֶץ auf Erden oder im Lande iſt ganz unbeſtimmt und dem hinzuzufügen iſt willkührlich. Nur wenn für בָּאָרֶץ der Namen einer Stadt ſtünde, wo die Empfängniß Statt fand, könnte man mit einigem Grunde unſere Stelle auf die Empfängniß Chriſti im Schooße ſeiner Mutter beziehen. Faßt man בָּאָרֶץ in der Bedeutung: im Lande, ſo iſt offenbar nicht das Land Iſrael, ſondern Paläſtina zu verſtehen. Und wer hätte auch eine ſolche Bezeichnung verſtehen können? Aus der Vorherverkündigung der Stadt der Geburt, der Predigt und des Leidens läßt ſich für dieſe Erklärung nichts entnehmen. — Ein fünfter Grund wird aus dem Worte נְקֵבָה entnommen. Da dieſes Wort, ſagt man, in keiner Stelle der heiligen Schrift collective von einer Menge oder dem ganzen weiblichen Geſchlechte gebraucht werde, ſondern immer ein einzelnes Individuum, bald ein beſtimmtes, bald ein unbeſtimmtes, bezeichne, ſo könne hier keine andere Perſon als Maria verſtanden werden. Man muß ſich wundern, wie dieſer Grund hat angeführt werden können. Denn wird das Volk als eine Einheit gefaßt und wie בַּת Tochter, dann collectiv für Einwohner, Volk gebraucht, ſo iſt offenbar, daß der Prophet den Singular gebrauchen mußte. Die collective Bedeutung kann um ſo weniger auffallen, als נְקֵבָה Geſchlechts-Wort iſt. — Ein ſechster Grund ſoll in dem

Digitized by Google

Zuſammenhange liegen, indem dieſer ſich nur mit den durch Chriſtus ertheilten Wohlthaten beſchäftige, ſo daß derſelbe uns mit Recht hier auf die Quelle und das Fundament derſelben hinführe. Allein im Zuſammenhange liegt für die Erklärung von Chriſtus und ſeiner jungfräulichen Mutter gar keine deutliche Andeutung. Vielmehr läßt der Zuſammenhang, wie wir oben dargethan haben, erwarten, daß der Prophet von der Bekehrung und der innigen Wiedervereinigung des Volks mit Gott und deſſen Verehrung im Lande der Väter handle. Denn in der Zuſicherung, daß Gott ſein Volk wieder in Gnaden aufnehmen und es leiten und für es ſorgen wolle, war ein wichtiger Grund zu deſſen Rückkehr aus dem Exile und zu ſeiner Bekehrung. — Einen ſiebten Grund findet Polus darin, daß hier diejenige circumdatio zu verſtehen ſei, welche mit jenem (bethlehemitiſchen) Kindermorde, wovon V. 15 die Rede ſei, verbunden ſei. Ein ſonderbarer Schluß. Weil V. 15 von dem bethlehemitiſchen Kindermorde die Rede iſt, alſo handelt V. 22 von der Empfängniß Chriſti im Schooße ſeiner Mutter. Worin liegt hier die Verbindung? Allein V. 15 iſt von dem bethlehemitiſchen Kindermorde gar nicht die Rede. Der Zuſammenhang läßt darüber gar keinen Zweifel, daß der Prophet V. 15 von dem traurigen Schickſale der im Exile zerſtreuten Iſraeliten und von dem Untergange ſo vieler derſelben in dem Kriege und durch Leiden allerlei Art rede. In einem poetiſchen Bilde wird Rachel, die Mutter Joſephs und Benjamins (1 Moſ. 37, 17. f. 42, 4. 36. 43, 14.), als traurend und weinend über den Verluſt ihrer Kinder dargeſtellt. Das traurige Schickſal Iſraels zur Zeit der Wegführung in's Exil und während deſſelben

Digitized by Google

wird von Matthäus als paſſendes Vorbild auf den bethlemitiſchen Kindermord nur angewandt. — Wäre aber auch V. 15 von dem bethlemitiſchen Kindermorde im eigentlichen Sinne die Rede, ſo läßt ſich doch gar nicht einſehen, wie hieraus etwas für die Erklärung des 22ten Verſes von der Empfängniß Chriſti im Schooße der Jungfrau Maria folge. — Der achte Grund ſoll in dem Worte נֹצְרִים V. 6. liegen, das die Bewohner von Nazareth bezeichnen. Denn wenn', bemerkt Polus, נֹצְרִים als ein proprium patronymicum genommen werde, ſo werden die Nazarener eingeladen, Gott wegen des zu Nazareth empfangenen Chriſtus zu preiſen. Allein נֹצְרִים bezeichnet hier: Wächter, von נָצַר behüten, bewachen, und kommt nie zur Bezeichnung der Bewohner Nazareths vor. Denn es heißt daſelbſt: „Es kommt der Tag, da die Wächter rufen auf den Bergen Ephraims: auf! laßt uns hinaufziehen nach Zion zu Jehova, unſerm Gott!" Es kommt nicht einmal die Stadt Nazareth, Syr. ܢܨܪܬ, im alten Teſtamente vor. Es iſt demnach auch dieſer Grund nichtig und geſucht. — Wenn Polus endlich ſeine Erklärung noch dadurch zu ſtützen ſucht, daß Sachar. 13, 7. גֶּבֶר in der Bedeutung *fortis et potens vir* von dem Meſſias vorkommt und Pſ. 45, 4. und Jeſ. 9, 6. גִּבּוֹר von Chriſtus und 5 Moſ. 10, 17. von Gott, ſo iſt zu entgegnen, daß gerade Sach. 13, 7. גֶּבֶר nicht den Nebenbegriff der Stärke hat, wie der Zuſammenhang zeigt. Und aus der Bezeichnung des Meſſias und Gottes durch גִּבּוֹר Starker, Held, kann nichts gefolgert werden, da dieſes Wort auch von jedem Helden, Krieger, der ſich ausgezeichnet durch Stärke, gebraucht wird. — Dieſes

Digitized by Google

mag genügen zum Beweiſe, daß die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר nicht von der Empfängniß und dem Aufenthalte Chriſti im Leibe ſeiner jungfräulichen Mutter erklärt werden können.

II. Die Erklärung derjenigen Ausleger, welche unter נְקֵבָה die Rachel (V. 15) und unter גֶּבֶר Gott, den Allmächtigen, verſtehen, und סוֹבֵב von dem ſehnſüchtigen Flehen und Bitten der Rachel, um Befreiung ihrer Nachkommen aus dem Exil erklären, iſt ſchon deßwegen unzuläſſig, weil die Bezeichnung der Rachel durch das Geſchlechtswort נְקֵבָה Weib, Weibchen unpaſſend iſt, und in dem Bitten derſelben um Befreiung keine gegründete Hoffnung der wirklichen Befreiung lag. Dann kann auch das Flehen und Bitten um Befreiung, da es etwas ganz natürliches war, indem die Mutter nur das Heil ihrer Kinder wollen kann, nicht als ein Neues, was Gott ſchafft, bezeichnet und סוֹבֵב nicht in der nirgends vorkommenden Bedeutung: jemanden anflehen, bitten genommen werden.

III. Die Meinung derjenigen Interpreten, welche annehmen, daß der Prophet hier ſage, daß ein ſolcher Mangel an Männern ſein würde, daß die Mädchen ſich Männer ſuchen würden, iſt ſchon aus dem einen Grunde verwerflich, daß Kap. 30 und 31 gar nicht eine Verminderung der Männer gedrohet wird. Vielmehr verheißt der Prophet eine zukünftige Vermehrung. Auch kommt סוֹבֵב nirgends in der Bedeutung: ſich bewerben um eine Perſon vor. Dann iſt auch die Bezeichnung des Mannes durch גֶּבֶר ſtarker Mann und das Neues ſchaffen von einer ſo unwichtigen Sache unpaſſend.

IV. Die Meinung von Oleaſter, welcher unter נְקֵבָה

Digitized by Google

das jüdiſche Volk, die Synagoge, unter גֶּבֶר Chriſtus und unter dem Umgeben (סוֹבֵב) die dereinſtige Bekehrung jenes Volkes zu Chriſtus verſteht, iſt zwar inſofern richtig, daß nach derſelben נְקֵבָה collectiv gefaßt und in dem Umgeben eine Bezeichnung einer innigen Verbindung und Bekehrung gefunden wird. Unrichtig iſt aber, wenn נְקֵבָה bloß vom jüdiſchen Volke nach Chriſti Geburt und גֶּבֶר von Chriſtus erklärt wird. Denn nach dem Zuſammenhange iſt V. 22 zunächſt von Iſrael zur Zeit des aſſyriſch-babyloniſchen Exils die Rede und daher die Ermahnung zur Rückkehr, weil Gott ſich deſſelben wieder annehmen, mit demſelben wieder in innige Verbindung treten und es ſchützen wolle, an dieſes gerichtet. Es kann daher גֶּבֶר zunächſt auch nur Jehova, den ſtarken und mächtigen Schutzgott Iſraels, bezeichnen. Da aber der Ausſpruch allgemein gehalten iſt und auf keine Zeit das Iſrael bevorſtehende Heil beſchränkt wird, ſo darf die meſſianiſche Zeit, worin der geſammten Menſchheit und ſomit auch Iſrael, das größte Heil zu Theil wird, allerdings nicht ausgeſchloſſen werden. Man kann daher, wie ſchon oben bemerkt worden iſt, dieſen Vers mit vollem Rechte auch auf die meſſianiſche Zeit beziehen.

V. Die Erklärung derjenigen Interpreten, welche unter נְקֵבָה das ſchwache jüdiſche Volk oder die Synagoge, unter גֶּבֶר ein mächtiges feindliches Volk, oder Völker, nach einigen die Chaldäer, und unter dem Umgeben eine Umzingelung und Beſiegung der Feinde verſtehen, hat zwar mehrere Vertheidiger gefunden, ſie iſt deſſen ungeachtet doch unzuläſſig und verwerflich. Es wird zwar סוֹבֵב vom feindlichen Umgeben, Umzingeln gebraucht,

aber dieſes beweist doch keineswegs, daß daſſelbe an unſerer Stelle in dieſer Bedeutung zu faſſen ſei. Wenn wir auch auf den Umſtand, daß גֶּבֶר in keiner Stelle des alten Teſtaments ein feindliches Volk oder mächtige Feinde bedeutet, kein beſonderes Gewicht legen wollen, ſo gibt es doch andere Gründe, welche dieſe Erklärung als verwerflich erſcheinen laſſen. Denn erſtens läßt die Geſchichte darüber keinen Zweifel, daß das ſchwache und zerſtreute Iſrael nie große und mächtige Völker durch Waffengewalt überwunden hat. Da in der Weiſſagung von Iſrael die Rede iſt, ſo können die Siege der Makkabäer hier nicht verſtanden werden. Und dieſe waren auch nur von kurzer Dauer und konnten dem Volke nicht den Troſt geben, welchen der Prophet oder vielmehr Gott demſelben geben wollte. Wäre an unſerer Stelle die Rede von der Beſiegung eines mächtigen Volkes durch das ſchwache Iſrael, ſo müßte man nach dem Zuſammenhange zunächſt an die damals mächtigen Chaldäer denken. Und mit dieſen hat Iſrael nach der Wegführung in das Exil nie Krieg geführt. Würde auch zugegeben, daß in dem Heere der Medo-Perſer, welche unter Cyrus Anführung die Chaldäer beſiegten und die Hauptſtadt Babylon eroberten, einige Iſraeliten geweſen ſind, ſo kann man doch keineswegs ſagen, daß dieſe Wenigen die Chaldäer beſiegt haben. — Zweitens findet ſich in der Iſrael betreffenden Weiſſagung auch gar keine Andeutung, daß die Befreiung aus dem Exile in Folge der Siege Iſraels geſchehen ſolle. Drittens iſt in der Weiſſagung hauptſächlich von der Rückkehr und der Bekehrung Iſraels die Rede. Auch konnte es viertens nicht als etwas beſonders Neues bezeichnet werden, wenn Iſrael wieder männlichen, krie-

geriſchen Muth gefaßt hätte. „Nec novum est, bemerkt Roſenmüller, ut *circumdare* aliquem dicantur, qui eum hostiliter cingunt et premunt; vid. Jos. 6, 3. Pſ. 22, 13. 17. 118, 10. 11. 12. Pred. 9, 14.“ Cui interpretationi, bemerkt Roſenmüller daſelbſt zu der früheren Ueberſetzung Luthers: „Die ſich vorhin wie Weiber geſtellet haben, ſollen Männer ſein“, vere Pocockius opposuit, non adeo hoc mirum esse, aut sub veteri creatione infrequens, ut vel feminae animos gesserint viriles, vel ii qui prius imbelles fuerint, et feminarum quam virorum similiores, animos demum viriles resumpserint, iisque quibus contemtui fuerant superiores evaserint.“

Die Meinung Calvins, nach welcher die Worte: „ein Weib wird einen Mann umgeben,“ den Sinn haben: einzelne Juden werden den einzelnen Chaldäern überlegen ſein, iſt kaum der Widerlegung würdig. Schon die Art und Weiſe, wie er dieſen Sinn deducirt, iſt unzuläſſig. Der nächſte Sinn ſoll ſein: „Die Weiber werden die Männer in die Enge treiben und ſie gefangen halten.“ Da der Singular נְקֵבָה gebraucht werde, ſo ſei der Sinn: ein Weib werde vielen Männern überlegen ſein, und dieſes ſei ſo viel als: einzelne Juden werden einzelnen Chaldäern überlegen ſein, und dieſes werde mit Recht als eine neue Sache und Wunder geprieſen. Daß von einer Beſiegung der Chaldäer durch die Iſraeliten nicht die Rede ſei, haben wir ſchon bemerkt. Dann iſt es auch unzuläſſig, daß er unter נְקֵבָה eine einzelne Perſon und unter גֶּבֶר mehrere verſteht. Ferner kann es nicht als etwas Neues bezeichnet werden, daß eine geringere Zahl Juden eine größere Zahl Feinde beſiegt. Endlich wird willkührlich angenommen, daß die gefangenen Juden (es ſollte heißen:

Digitized by Google

gefangene Iſraeliten, denn von dieſen iſt im Vorhergehenden die Rede), eine große Menge Feinde beſiegt haben.

VI. Die Erklärung derjenigen Interpreten, welche unter נְקֵבָה die Medo-Perſer, unter גֶּבֶר die Chaldäer verſtehen, und תְּסוֹבֵב von einer Beſiegung der mächtigen Chaldäer durch die ſchwächeren Medo-Perſer erklären, iſt nicht bloß ganz willkührlich und gezwungen, ſondern es ſteht derſelben auch das entgegen, daß nach dem Zuſammenhange nur von Iſrael die Rede ſein kann. Hierzu kommt, daß die mächtigen und ſiegreichen Meder und Perſer nicht mit einem ſchwachen Weibe verglichen und die zur Zeit des Cyrus verweichlichten Chaldäer nicht als kräftige Männer bezeichnet werden können. Jedenfalls lag in der Beſiegung der Chaldäer durch die Medo-Perſer noch keineswegs eine Zuſicherung, daß die Iſraeliten in Folge dieſes Sieges würden aus dem Exile entlaſſen werden. Ueberdieß kommt auch גֶּבֶר nie zur Bezeichnung eines feindlichen mächtigen Volkes vor.

VII. Die Erklärung derjenigen Interpreten, welche die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גֶּבֶר, das Weib wird ſich in einen Mann verwandeln, femina convertetur in virum, überſetzen und darin entweder den Sinn finden, das jüdiſche Volk, welches wie ein Weib ſchwach iſt, wird wie ein Mann ſtark werden, ſo daß es das feindliche Land in Beſitz nehmen kann, oder wie Ewald eine Verheißung, daß Jehova dem furchtſamen und die ſcheinbar ſchwierigen Unternehmungen fürchtenden Volke neue wunderbare Kräfte zur Rückkehr verleihen wolle, iſt ſchon aus dem einen Grunde verwerflich, weil סוֹבֵב nie die Bedeutung: ſich verwandeln, ſich ändern, zu etwas

Digitized by Google

ſich umgeſtalten, zu etwas werden hat. Nur סִבֵּב kommt 2 Sam. 14, 20 und הֵסַב 2 Kön. 24, 17. in der activen Bedeutung: verwandeln, verändern vor. Wollte man תְּסוֹבֵב die Bedeutung: ſich verwandeln ertheilen, ſo müßte das Paſſivum תְּסוֹבַב ſtehen. Allein סוֹבֵב hat in keiner Stelle die Bedeutung: verwandeln, umwandeln. Vers 13 daſelbſt gebraucht der Prophet dafür הָפַךְ. — Hierzu kommt, daß Iſrael nicht durch Waffengewalt das Land der Väter wieder in Beſitz genommen hat. Es kann daher nicht von Iſraels kriegeriſchem Muthe die Rede ſein. Die Entlaſſung aus dem Exile geſchah in Folge eines freien Entſchluſſes des Cyrus. Auch zeigen der Zuſammenhang und namentlich die erſten Worte des 22. Verſes, daß es nicht die Furcht vor den ſchwierigen Unternehmungen bei der Rückkehr iſt, welche Jehova dem Volke nehmen will. Denn die Bezeichnung des Volkes durch: treuloſe, abtrünnige Tochter, und die Worte: „wie lange willſt du dich (von Jehova) abwenden,“ laſſen nicht daran zweifeln, daß das Neue, was Gott ſchafft, die Bekehrung zu Jehova und die innige Vereinigung mit ihm iſt.

VIII. Die Erklärung von Abendana, welcher Nr. VIII. unter נְקֵבָה das Land Iſrael, unter גֶּבֶר die Hebräer und unter Umgeben die Beſitznahme der Wohnſitze der Väter verſteht, iſt ſchon deswegen verwerflich, weil die Geſchlechtsnamen נְקֵבָה und גֶּבֶר ſich entſprechen müſſen und jenes daher nicht vom Lande und dieſes zur Bezeichnung der Hebräer gebraucht werden konnte. Auch wird jenes nie bildlich vom Lande und dieſes, wie ſchon bemerkt worden iſt, nie collectiv gebraucht. Wenn wir

Digitized by Google

ferner erwägen, daß גֶּבֶר hier die ſchwachen Hebräer als ein ſtarkes Volk bezeichnen müßte, und סוֹבֵב nie von der Beſitznahme eines Landes gebraucht wird, ſo leuchtet ein, daß auch dieſe Erklärung willkührlich und nichtig iſt.

IX. Die Erklärung von Schnurrer, Roſenmüller, Geſenius u. A., welche Nr. IX. die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר „das (oder ein) Weib beſchützt den Mann," *femina tuebitur virum*, überſetzen, und darin den Sinn finden: alles wird ganz ſicher ſein, oder: das Volk Iſrael wird ſich im Lande nach der Rückkehr einer völligen Ruhe und Sicherheit erfreuen, iſt ebenfalls verwerflich. Denn erſtens heißt סוֹבֵב nicht geradezu ſchützen, vertheidigen, und zweitens kann auch von den Zurückgekehrten nicht geſagt werden, daß ſie ſich des völligen Friedens und Ruhe erfreuen werden, weil die neue Colonie mit mehreren angränzenden Völkern und namentlich mit den Samaritern in feindlichen Verhältniſſen ſtand und nach den Zeugniſſen des Zacharias, Aggäus, Malachias und der Bücher Esras und Nehemias manches zu leiden hatte. Selbſt in der Colonie herrſchte, wie aus Malachias deutlich hervorgeht, Unfriede und Mißſtimmung. — Mußten ſogar die Männer bei der Erbauung der Stadtmauer Jeruſalems mit der einen Hand arbeiten und mit der anderen Hand die Waffen tragen, um nicht überfallen zu werden. Auch paßt dieſe Erklärung nicht zu dem Vorhergehenden, wo das Volk Iſrael als eine abtrünnige, treuloſe Tochter bezeichnet wird, welche ſich von Jehova, dem wahren Gott weg- und falſchen Götzen zugewendet hat.

X. Ganz verwerflich iſt auch die Erklärung von Wilh. v. Paris Nr. X., nach welchem die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב

גֶּבֶר von Chören von Weibern, die bei der öffentlichen Feierlichkeit mit den Männern tanzen, zu verſtehen ſind, und ebenſo die übereinſtimmende von Dathe, nach welcher der Prophet ſagen ſoll, daß Jehova dem Lande einen ganz neuen Glanz verleihen werde, worüber Weiber und Männer frohlocken würden Denn erſtens kommt סוֹבֵב umgeben nie in der Bedeutung: tanzen, frohlocken, *exsultare* vor. Hätte der Prophet jenes ſagen wollen, ſo hätte er deutlicher ſich ausdrücken und חָגַג oder דִּיץ, oder חוֹלֵל, oder רָקַד, oder כִּרְכֵּר oder auch שִׂחֵק, welche Wörter in der Bedeutung: tanzen vorkommen, oder ſolche Wörter, welche jubeln, frohlocken bedeuten, gebrauchen müſſen. Hierzu kommt, daß, wie ſchon oben bemerkt wurde, der Zuſtand der neuen Colonie in Paläſtina nicht von einer ſolchen Art war, daß darüber die Freude in Tänzen ſich kundgeben konnte. Daß es bei den Hebräern nicht Sitte war, daß Männer mit Weibern bei öffentlichen Feierlichkeiten tanzten, wie bei uns, iſt bekannt. Männer und Weiber bildeten beſondere Chöre. Schwerlich hätte der Prophet auch dieſes als etwas Neues bezeichnet und ſo bedeutungsvoll ausgedrückt.

XI. Die Erklärung von Piscator, welcher Nr. XI. unter נְקֵבָה die chriſtliche Kirche und unter גֶּבֶר die mächtigen Feinde derſelben und unter Umgeben den Widerſtand der ſchwachen Kirche durch den Glauben gegen jene Feinde und Verfolger verſteht, und die in der vers. Anglicana, nach welcher נְקֵבָה das jüdiſche Volk und die chriſtliche Kirche, und גֶּבֶר mächtige Feinde derſelben bedeuten, ſind ebenfalls durchaus verwerflich. Daß נְקֵבָה wenigſtens nicht zunächſt die chriſtliche Kirche bezeichnen

kann, beweiſet ſchon das dem Vers 22. Vorhergehende, weil darin von der Rückkehr aus dem Exile und der Bekehrung Iſraels zu Jehova die Rede iſt. Wollte der Prophet dazu ermuntern und das Volk tröſten, ſo konnte er dieſes nicht durch die Hinweiſung auf den Glauben der Chriſten. Denn in Verkündigung einer dereinſtigen nach mehreren Jahrhunderten eintretenden Bekehrung und der Wiederaufnahme des zerſtreuten Iſraels lag kein wirkſamer Troſt und Ermuthigung für die Gegenwart. — Nur die Zuſicherung, daß Gott ſich des untreuen Volkes im Exile erbarmen und demſelben ſeine Liebe und Gnade wieder zuwenden und für daſſelbe ſorgen werde, konnte daſſelbe wahrhaft tröſten und zur Rückkehr ermuthigen. Auch kommt נְקֵבָה nie von der chriſtlichen Kirche vor, und dann iſt auch die Bezeichnung der chriſtlichen Kirche, welche unter der Leitung und dem Schutze Jehova's ſich bis an die Grenzen der Erde ausdehnen ſoll und als alle Gegenſätze und Feinde überwindend von den Propheten geſchildert wird, durch ein ſchwaches Weib (נְקֵבָה) unpaſſend. Da auch גֶּבֶר nirgends zur Bezeichnung der Feinde gebraucht wird, wie סוֹבֵב nie von dem Widerſtande durch den Glauben, ſo muß dieſe Erklärung wie die der vers. Anglic. als eine unbegründete und willkührliche bezeichnet werden.

XII. Der Erklärung von Fr. Junius, der Nr. XII. unter נְקֵבָה die kleine gläubige chriſtliche Gemeinde aus dem Judenthum, unter גֶּבֶר die zum Chriſtenthum ſich bekehrenden Heiden und unter תְּסוֹבֵב die Bewerbung um dieſelben, d. i. die Bekehrung derſelben verſteht, ſtehen ebenfalls mehrere Gründe entgegen. Schon oben iſt geſagt worden, daß נְקֵבָה nicht die chriſtliche Kirche bezeichnen

könne. Daher kann auch גֶּבֶר nicht die Heiden bezeichnen, welche ſich zum Chriſtenthum bekehren. Dann kommt auch גֶּבֶב nie zur Bezeichnung der Heiden vor. Endlich konnte für das damalige Iſrael kein Grund zur Zurückkehr und Bekehrung aus der dereinſtigen Bekehrung der Heiden entnommen werden. Bei der damaligen traurigen Lage des Volkes im Exil bedurfte es einer anderen Tröſtung und Ermunterung. Und dieſer Troſt lag in der Zuſicherung, daß Jehova ſeinem untreuen Volke ſeine beſondere Gnade wieder zuwenden, es aus dem Exile befreien und ſich wieder mit demſelben, wie ein Mann mit ſeinem untreuen Weibe, verbinden wolle.

XIII. Ueber die Erklärung des Theodoret, welcher unter den Worten der alexandriniſchen Ueberſetzung: *ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι*, die Berufung und Bekehrung der Heiden durch die Apoſtel verſteht, iſt ſchon oben bemerkt worden, daß ſie unbegründet ſei. Daß V. 22 nicht von der Bekehrung der Heiden die Rede ſei und daß ſich die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר auf das Volk beziehen, zeigt deutlich das Vorhergehende. Hierzu kommt, daß jene Worte nicht ſo überſetzt werden können, wie der alexandriniſche Ueberſetzer gethan hat. Der Ueberſetzer hat offenbar nur den Sinn ausdrücken wollen, den er darin fand.

XIV. Die Erklärung von Moldenhawer, der נְקֵבָה in der Bedeutung: Durchſtechen, Durchbohrung, perfossio ſ. v. als: homines perfodientes, faßt und unter גֶּבֶר den letzten chaldäiſchen König Beltſchazar, den die Medoperſer durchſtochen hatten, verſteht, iſt ſchon aus dem einen Grunde verwerflich, daß נְקֵבָה nie dieſe Be-

deutung hat, und dann können auch die mächtigen Medo-perſer nicht auf dieſe Weiſe bezeichnet werden. Die Bezeichnung des ſinnlichen und ſchwachen Beltſchazar durch גֶּבֶר, ſtarker Mann, iſt auch ganz unpaſſend.

XV. Die Erklärung des Alcazar bedarf wegen ihrer Sonderbarkeit und Willkühr gar keiner Widerlegung.

Dr. Reinke,
Profeſſor der Theologie und der oriental. Sprachen an der königl. Akademie zu Münſter.

Digitized by Google

2.

Die Aloger und ihr Verhältniß zu den Montaniſten.

Der Name Aloger iſt wahrſcheinlich von Epiphanius, der dieſe Sekte in haer. 51 ebenſo confus als weitſchweifig beſpricht, ſelbſt erſonnen worden. Er deutet dieß haer. 51, 3 ausdrücklich ſelbſt an, und auch keiner ſeiner Vorgänger bediente ſich dieſer Bezeichnung. Irenäus (adv. haer. III, c. 11. §. 9) und Dionys von Alexandrien (Euseb. hist. eccl. VII, 25), welche dieſer die johanneiſchen Schriften verwerfenden Partei zuerſt erwähnen, geben ihr gar keinen Namen, und ſie hat wohl auch keinen geführt, denn noch gegen Ende des vierten Jahrhunderts wußte ſie auch Philaſtrius nicht wie die andern Häreſien mit dem nomen proprium, ſondern nur nach ihrem Grundcharakter mit den Worten zu bezeichnen: haeresis evangelium Joannis et apocalypsin ipsius rejiciens (de haer. c. 60). Ueberhaupt kommt der Name Aloger vor Epiphanius nicht vor, ſeit ihm aber iſt er üblich geworden. Epiphanius aber wählte ihn wahrſcheinlich wegen des Spottes, der in der Amphibolie des Wortes liegt, indem *ἄλογος* hier einen „Gegner oder Läugner" des *λόγος*" andeuten ſoll (cfr. *Epiph.* haer. 51, 3), im gewöhnlichen und nächſten Sinne jedoch einen „unvernünftigen Menſchen" bezeichnet.

Digitized by Google

Trotz der 35 Kapitel übrigens, welche Epiphanius auf Beſprechung der Aloger verwendet, iſt das, was wir mit Zuverſicht über ſie wiſſen, ungemein wenig, nämlich: 1) daß ſie das Evangelium und die Offenbarung Johannis verwarfen. Nach Epiphanius (l. c. c. 3 und 4) und Philaſtrius (de haeresibus c. 60) hätten ſie beide Werke dem Cerinth zugeſchrieben; Heinichen dagegen (de Alogis, Theodotianis atque Artemonitis, Lips. 1829. p. 42 seqq.) ſucht zu zeigen, daß ſie nur die Apokalypſe, nicht aber auch das Evangelium für eine Arbeit Cerinth's gehalten hätten, und zwar α) weil Auguſtin und der Verfaſſer des Prädeſtinatus wohl ihre Verwerfung des Evangeliums Johannis berichten, aber mit keiner Silbe erwähnen, daß ſie den Cerinth für den Verfaſſer erachteten; und weil β) die Aloger wie alle Andern nothwendig einſehen mußten, das fragliche Evangelium enthalte ja ganz anticerinthiſche Lehren, und ſei eher eine Gegenſchrift gegen Cerinth, als ein eigenes Werk deſſelben. Gegen dieſe Argumentation Heinichen's ſucht jedoch Dorner (Lehre von der Perſon Chriſti, 2te Aufl. I. S. 501 Note) die Angabe des Epiphanius zu vertheidigen, und hält es für wahrſcheinlich, daß die Aloger in der That auch das Evangelium Johannis dem Cerinth zugeſchrieben hätten, zumal ſie darin, daß in dieſem Evangelium die Kindheitsgeſchichte Jeſu fehlt, eine Unterſtützung des Doketismus, alſo Cerinthianismus, erblicken konnten.

2) Unentſchieden muß es ebenfalls bleiben, ob die Aloger auch die Briefe Johannis verwarfen. In Kap. 3 und anderwärts redet Epiphanius zwar vorherrſchend nur von Verwerfung des Evangeliums und der Apokalypſe, ſagt aber doch wieder ganz allgemein: „ſie nehmen die

Bücher des Apoſtels Johannes nicht an" (l. c.), während er in c. 34 dieß abermals limitirt durch die Worte: „vielleicht (τάχα) verwerfen ſie auch ſeine Briefe." Philaſtrius dagegen (l. c.) ſpricht ausdrücklich nur von Verwerfung des Evangeliums und der Apokalypſe, und Heinichen meint (l. c. p. 14), da die Briefe Johannis den Grundanſichten der Aloger nicht ſo entſchieden widerſprachen, ſo hätten ſie deren Authentie auch nicht angegriffen.

3) Die Grundanſicht der Aloger aber und zugleich die Urſache ihrer critica mordax gegen das Evangelium Johannis war ihre Oppoſition gegen die kirchliche Logoslehre. Sie läugneten wie Epiphanius (haer. 54, 1) ſagt: den *ἐν ἀρχῇ ὄντα θεὸν λόγον* — d. i. den von Ewigkeit exiſtirenden Gott Logos. Damit ſtimmt zuſammen, was derſelbe an einer andern Stelle (haer. 51, 28) berichtet: „ſie verwarfen den Logos Gottes, den Johannes verkündet hat, den Gott Logos des Vaters (*πατρικὸν θεὸν λόγον*), der vom Himmel herabgekommen iſt und uns erlöſt hat." Nicht minder bezeugt auch Auguſtin (haer. c. 30) und der Verfaſſer des Prädeſtinatus, daß die Aloger Deum verbum, den Sohn Gottes, nicht anerkannt haben (vgl. *Heinichen*, l. c. p. 19 seq.). Beachtenswerth iſt hiebei, daß Epiphanius (haer. 51, 4) wiederholt verſichert: „dieſen Punkt (die Verwerfung des Logos) ausgenommen, ſcheinen ſie mit uns den gleichen Glauben zu haben (*δοκοῦσι τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν*)" und etwas ſpäter: „im übrigen ſcheinen ſie die heilige und göttliche Lehre anzunehmen" [1]). Der Mangel an genaueren Angaben macht es unmöglich, die Anſicht

1) Letztere Stelle hat Petavius falſch überſetzt, vgl. *Heinichen* (l. c. p. 13 und 25) l. c. p. 23. Not. 27.

Digitized by Google

der Aloger im Punkte der Logoslehre näher zu präciſiren und ſomit ihre Häreſie genauer zu charakteriſiren. Heinichen und Dorner (Lehre von der Perſon Chriſti, 2te Aufl. I, 501 ff.) vermuthen, ſie hätten Jeſum zwar nur für einen Menſchen, aber doch für wunderbar geboren und von Gott ganz beſonders erleuchtet erachtet. Während aber Heinichen die Anſicht der Aloger über das Verhältniß der Gottheit zu dem wunderbar gebornen Menſchen nicht näher zu beſtimmen verſucht, vermuthet Dorner (a. a. O. S. 503), die Aloger hätten „wahrſcheinlich keine Unterſchiede (Unterſcheidung der 3 Perſonen) in die Gottesidee einlaſſen und darum einfach dabei ſtehen bleiben wollen, Chriſtus ſei ein Menſch geweſen, der die Gottheit des Vaters in ſich gehabt habe". Daß die Aloger Chriſtum für einen Menſchen hielten, erhellt einerſeits ſchon aus ihrer Oppoſition gegen die kirchliche Logoslehre, und andererſeits aus ihrem Verhältniß zu Theodotus dem Gerber, welcher, ein ἀπόσπασμα d. i. Ableger der Aloger (*Epiph.* haer. 54, 1), ebenfalls in Chriſtus nur einen Menſchen ſah. Daß aber ſofort die Aloger dieſem Menſchen eine wunderbare Zeugung zuſchrieben, kann gar nicht bezweifelt werden. Pſeudotertullian (im Anhang zur Tertullian'ſchen Schrift de praescript. c. 53) und Theodoret (haeret. fabul. II, 5) behaupten: auch der genannte Theodotus habe Chriſtus für ex spiritu sancto natum ex virgine erklärt. Iſt dieß richtig, wie auch Baur (die Lehre von der Dreieinigkeit, Tübg. 1841 Bd. I. S. 276) und Dorner (a. a. O. S. 504) annehmen, ſo gilt es noch mehr von den Alogern, denn Theodotus iſt in der Vermenſchlichung Chriſti offenbar weiter gegangen als ſeine Lehrer, indem er nach dem alten Anonymus bei Euſebius (hist. eccl. V, 28) der Erſte

war, der Chriſtus für einen bloßen Menſchen (*ψιλὸν ἄνθρωπον*) erklärte. Aber geſetzt auch, die Angaben Pſeudotertullian's und Theodoret's ſeien irrig, wie Heinichen l. c. p. 26 seq. vermuthet, und Theodotus habe die übernatürliche Zeugung Chriſti nicht behauptet, im Gegentheil geläugnet, wie Epiphanius ſagt: „nach Theodotus ſei Chriſtus *ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς* gezeugt worden“; ſo bleibt dennoch wahrſcheinlich, daß Theodotus in dieſem Punkte über ſeine Lehrer hinausgegangen, ihre Anſicht ins Extrem fortgebildet, und darum auch die von ihnen noch feſtgehaltene übernatürliche Geburt Chriſti ſeinerſeits nun verworfen habe. Dieſe Vermuthung wird noch durch die bereits angeführte auffallende Aeußerung des Epiphanius unterſtützt: „im Uebrigen ſcheinen ſie mit uns den gleichen Glauben zu haben“, was jener ſtrenge Ketzerhiſtoriker gewiß nicht geſagt hätte, wenn die Aloger, wie Theodotus, alle höhere Würde und wunderbare Geburt Chriſti geläugnet hätten. Endlich weist Dorner (Lehre von der Perſon Chriſti, 2te Aufl. I, 501) noch darauf hin, daß man auch aus der Stellung der Aloger zu den Synoptikern, die ihnen die Baſis für ihre Operation gegen das johanneiſche Evangelium bildeten, mit Sicherheit auch ihren Glauben an die übernatürliche Geburt Chriſti abnehmen könne.

4) Wenn aber dem Geſagten zu Folge die Aloger das Johannes-Evangelium principaliter aus einem dogmatiſchen Grunde, nämlich wegen ihrer Oppoſition gegen die kirchliche Logoslehre verwarfen, ſo ſuchten ſie dieſe Gewaltthat doch zugleich auch „durch einen gewiſſen Schein von hiſtoriſcher Kritik zu rechtfertigen.“ Im Allgemeinen warfen ſie dem Evangelium ſeine Abweichungen von den drei erſten Evangelien vor. Insbeſondere hoben ſie nach Epiphanius

folgende Differenzpunkte hervor: 1) Johannes, ſagten ſie, fange gleich nach dem Prologe mit dem Zeugniſſe des Täufers von Chriſto an, ſpreche dann von der Berufung einiger Jünger, namentlich des Philippus, und wie Jeſus unmittelbar darauf nach Galiläa gegangen und nach 3 Tagen mit ſeinen Jüngern auf der Hochzeit zu Kana geweſen ſei; die andern Evangeliſten erzählen dagegen, wie Jeſus nach der Taufe 40 Tage in der Wüſte geweſen und vom Teufel verſucht worden, und wie er dann erſt nach Galiläa zurückgekehrt ſei und ſeine Jünger gewählt habe. (*Epiph.* haer. 51, 4). Damit hängt zuſammen, daß ſie nach einer andern Stelle (l. c. c. 18), im Johannes-Evangelium die Kindheitsgeſchichte Jeſu vermißt zu haben ſcheinen. Sie tadelten, daß Johannes, nachdem er kaum geſagt, das Wort ward Fleiſch und wohnete unter uns, und dann nur noch Weniges erwähnt habe, ſogleich zur Hochzeit in Kana übergehe. 2) Ein anderer Haupteinwurf war der (l. c. c. 22), daß nach Johannes Jeſus während ſeines Lehramtes zwei Paſchafeſte gefeiert habe, während doch die andern Evangeliſten nur ein einziges erwähnen. — Wahrſcheinlich machten ſie noch mehrere ſolche Differenzen geltend, um zu beweiſen, wie ſie ſagten: *τὸ εὐαγγέλιον, τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, ψεύδεται"* [1]).

5) Der Hauptgrund aber, warum die Aloger die Apokalypſe Johannis verwarfen, war die Abſicht, damit dem Montaniſtiſchen Chiliasmus ſeine Hauptſtütze zu entziehen.

Bei ihrer unverkennbar rationaliſtiſchen Geiſtesrich-

1) Lücke, Commentar über das Evang. d. Joh. 2te Aufl. Thl. I, S. 50 f.

Digitized by Google

tung [1]), die ſich ſchon in dem bisher Angeführten verräth, ſtießen ſie ſich nothwendig auch an den chiliaſtiſchen Elementen der Apokalypſe, und wollten ſie deßhalb nicht für die Schrift eines Apoſtels, ja auch nicht für die Arbeit eines andern orthodoxen Lehrers, im Gegentheil für ein Machwerk des Erzketzers Cerinth anerkennen [2]). Wahrſcheinlich ſind deßhalb unſere Aloger mit jenen Gegnern der Apokalypſe identiſch, deren Dionys von Alexandrien bei Euſebius (VII, 25) erwähnt, mit den Worten: „ſie haben das Buch gänzlich verworfen und ihm allen Werth abgeſprochen, indem ſie es Satz für Satz durchgingen und bewieſen, daß es ohne Sinn und Zuſammenhang ſei. Sie behaupteten, die Aufſchrift betrüge, denn es ſei kein Werk des Johannes; ja es ſei nicht einmal eine Offenbarung, ſondern eine Verhüllung unter einen dichten Schleier von Unverſtändlichkeit. Und geſchweige, daß irgend ein Apoſtel, ſo ſei nicht einmal ein heiliger oder rechtgläubiger Mann der Verfaſſer dieſes Buches geweſen, ſondern Cerinthus habe ſeiner Ausgeburt einen gewichtigen Namen vorſetzen wollen.“ Epiphanius, der die Schriften der Aloger ſelbſt geleſen zu haben ſcheint, führt einzelne ihrer Vorwürfe gegen die Apokalypſe an, ohne jedoch die Sache gehörig verſtändlich zu machen. Erſtens ſpotteten ſie über die 7 Engel und die 7 Poſaunen (Offbg. Joh. c. 8), wahrſcheinlich wegen der Dunkelheit dieſes Bildes (*Epiph.* haer. 51, 32). Ebenſo und wohl aus demſelben Grunde lachten ſie zweitens über die 4 Engel am Euphrat (Offbg. Joh. 9, 14 ff), welche ein anderer Engel löſen ſoll, und

1) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 502. Note.

2) Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannis, 1832. S. 303. *Heinichen*, l. c. p. 45. 54.

Digitized by Google

über das ſeltſame Heer von Reitern mit feurigen, ſchwefelichen und gelben Panzern (*Epiph.* l. c. c. 34. vgl. Lücke, a. a. O. S. 304). Ihr dritter Einwurf aber betraf den in der Apokalypſe 2, 18 ff. vorkommenden Brief an den Engel der Gemeinde von Thyatira. Das Kapitel 33, worin Epiphanius (l. c.) hievon ſpricht, iſt eine wahre crux interpretum geworden, und Olshauſen meint, es ſei darin ſo viel Unſinn, daß es wahrſcheinlich eine völlig verlorne Arbeit ſein werde, hier durch Conjekturen zu helfen [1]. Die Aloger ſagten nämlich: „jener Brief zeigt die Unächtheit der Apokalypſe, denn *οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία* ... *πῶς ἂν ἔγραφε τῇ μὴ οὔσῃ*. Es iſt klar, die Aloger wollten ſagen: „es beſtand damals keine Kirche zu Thyatira, wie konnte alſo Johannes an die nicht exiſtirende ſchreiben"? Epiphanius jedoch benützt die Ungenauigkeit, die in dem Worte *ἔνι* liegt, und deutet dieß ſo, als ob die Aloger geſagt hätten: „jetzt exiſtirt keine Kirche zu Thyatira mehr." Er verdreht alſo ihre Worte, gibt ihnen die dem Sinne der Aloger conträre Faſſung: *οὐκ ἔνι νῦν ἐκκλησία εἰς Θυάτειρα*, und argumentirt nun alſo: „die Aloger ſchlagen ſich damit ſelbſt, geben damit ſelbſt zu, daß die Apokalypſe von einem Propheten geſchrieben ſei. Die Kirche von Thyatira iſt allerdings gegenwärtig vernichtet, ſeit die Aloger und Kataphrygier (Montaniſten) ſich dort eingeniſtet und die Gläubigen verführt, die Montaniſten aber den Sieg davon getragen und die ganze Stadt auf ihre Seite gezogen haben. Gerade dieß aber, daß falſche Prophetinnen zu Thyatira auftreten und die

1) Olshauſen, die Echtheit der 4 canon. Evangelien 1823. S. 259.

Gemeinde verführen werden, enthält eben der beanſtandete Brief in der Apokalypſe, indem es hier V. 20 heißt: „das habe ich wider dich, daß du das Weib, die Jeſabel duldeſt, die unter dem Namen einer Prophetin lehrt und meine Knechte ... verführt." Dieſe Jeſabel, fährt Epiphanius fort, bedeutet die montaniſtiſchen Prophetinnen Priscilla und Maximilla, und Johannes hat in dieſem Briefe den damaligen Chriſten zu Thyatira prophetiſch verkündet, daß ſolche Weiber unter ihnen auftreten würden. — In dieſen letzten Worten iſt das nur ganz kurz berührt, was die Hauptſache in der ganzen Argumentation des Epiphanius hätte ſein ſollen, nämlich die Behauptung: es habe damals, als Johannes die Apokalypſe ſchrieb, allerdings ſchon eine Chriſten-Gemeinde zu Thyatira gegeben. Dieß iſt auch ſicherlich das hiſtoriſch Richtige (vgl. die auf das Alter der Gemeinde von Thyatira bezügliche Abhandlung von Ferd. Stoſch in Symbol. Litterar. Bremens. T. II. P. II. p. 111; Le *Quien*, Oriens christ. T. I.; *Körner*, dissert. de auctoritate canonica Apocalypseos etc. Lips. 1751. p. XLII. *Heinichen*, l. c. p. 63.), und der Nachweis dieſer frühen Exiſtenz der Kirche von Thyatira wäre auch das ſchlagendſte Argument gegen den Einwurf der Aloger geweſen. Aber ſtatt dieſen Beweis zu führen, verdreht Epiphanius ſophiſtiſch den Ausdruck *ἐνι* der Aloger, in obenbezeichneter Weiſe. Manche jedoch auch unter den neuern Gelehrten haben den Epiphanius nicht mit dieſem Vorwurfe belaſten wollen, ſondern angenommen, die Aloger hätten in der That mit dem Satze: j e t z t exiſtirt keine Kirche zu Thyatira, gegen die Apokalypſe gekämpft. So Heinichen (l. c. p. 58), Ewald (Commentar. in Apocalypsin p. 61) und L ü c k e a. a. O. S. 304. Letzterer insbeſondere

ſagt: „hat Epiphanius ſich richtig ausgedrückt, und ſoll der Einwurf ſammt der Widerlegung des Epiphanius Sinn haben, ſo kann nichts anderes gemeint ſein, als daß, wenn die Apokalypſe von einem wahren Propheten, wie der Apoſtel Johannes, geſchrieben wäre, dieſer hätte vorausſehen müſſen, daß jetzt keine rechtgläubige, wahrhaft chriſtliche Kirche zu Thyatira ſei, weil die Montaniſten (deren Gegner gerade die Aloger waren) ſie mit ihrer Ketzerei erfüllt hätten.“ Und weiter unten: „in der That erlauben die Worte des Einwurfs keine andere Auslegung, und man muß erſt die Glaubwürdigkeit und Ehrlichkeit des Epiphanius aufgeben, ehe man den Einwurf (der Aloger) verſtändiger machen kann“ (a. a. O. S. 305). Gewiß iſt, wenn die Aloger blos ſagten: „jetzt exiſtirt keine Gemeinde zu Thyatira,“ ſo war dieſer Einwurf kraftlos; ſagten ſie aber: „damals, als Johannes die Apokalypſe geſchrieben haben ſoll, beſtand zu Thyatira keine Kirche,“ ſo war ihr Einwurf zwar kräftig, aber Epiphanius hat ſichtlich ihre Worte verdreht, wenn man nicht etwa zu ſeiner Entſchuldigung annehmen will, er habe das *ἔνι* der Aloger wirklich mißverſtanden, und alſo bona fide gehandelt. — Uebrigens hat Epiphanius ſeiner ebenbeſprochenen Argumentation noch ein paar hiſtoriſche Momente einverleibt, welche ebenfalls eine beſondere Beachtung verdienen. a) Für's Erſte ſagt er: „dort, zu Thyatira ſeien die Aloger und die Kataphrygier miteinander aufgetreten und hätten wie Wölfe die unvorſichtigen Gläubigen verführt.“ So weit ſind ſeine Worte klar und deutlich; deſto ſchwieriger aber ſind die folgenden: *μετήνεγκαν τὴν πᾶσαν πόλιν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν, οἵ τε ἀρνούμενοι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ λόγου τούτου εἰς ἀνατροπὴν κατ᾽ ἐκείνου καιροῦ*

Digitized by Google

ἐστρατεύοντο. Daß das Subjekt zu μετήνεγκαν die Kataphrygier oder Montaniſten ſeien, wird von Niemand bezweifelt, denn Epiphanius ſagt in demſelben Kapitel etwas ſpäter abermals: „die Montaniſten hätten die ganze Stadt Thyatira auf ihre Seite gezogen." Hienach hat die von Merkel (hiſtor. krit. Aufklärung der Streitigkeit der Aloger über die Apokalypſis. Frankf. 1782) ſchon im vorigen Jahrhundert vorgeſchlagene, von Gieſeler (K. G. 3te Aufl. I, 167. Not. i.), Lücke (Einleitung in die Offbg. Joh. S. 305) u. A. angenommene Conjektur, vor μετήνεγκαν die Worte οἱ μὲν einzuſchalten, ſtatt ὅι τε aber οἱ δὲ zu leſen, ſicher volle innere Berechtigung. Aber es fragt ſich jetzt ſogleich wieder, was denn Epiphanius von dieſen οἱ δὲ, welche die Apokalypſe läugnen, ausſagen wolle. Merkel (l. c. S. 37) überſetzt die angeführten Worte des Epiphanius alſo: „jene aber, die Aloger, welche läugnen, daß dieſer Brief (τῦ λόγυ τύτυ) aus göttlicher Offenbarung geſchrieben worden, widerſetzten ſich dieſen (den Montaniſten), und ſuchten ihre Ketzerei damals auszurotten." Theilweiſe hievon abweichend, ſetzen Gieſeler und Lücke nach ἀποκάλυψιν ein Comma, nehmen τῦ λόγυ τύτυ εἰς ἀνατροπὴν zuſammen, verſtehen unter dieſem λόγος nicht, wie Merkel den Brief der Apokalypſe an die Gemeinde von Thyatira, ſondern die Lehre oder Häreſie der Montaniſten, und überſetzen ſomit: „jene aber, die Gegner der Apokalypſe, kämpften damals zur Vernichtung jener, der montaniſtiſchen Lehre." Eine dritte Erklärung gab Heinichen (l. c. p. 58 Not. 78). Unter τῦ λόγυ τύτυ verſtand er, wie Merkel, den fraglichen Brief in der Apokalypſe, und interpretirte wie dieſer, τῦ λόγυ mit ἀποκάλυψιν zuſammennehmend, alſo: „jene aber, welche läugnen, daß dieſer Brief aus göttlicher Offenbarung

geſchrieben worden ſei.“ Dagegen ſubintelligirt er bei ἀνατροπῇ das Wort ἀποκαλύψεως, und gibt damit der Stelle den Sinn: „ſie kämpften damals zur Vernichtung der Apokalypſe Johannis.“ — Ich geſtehe, keine dieſer Deutungen befriedigt vollſtändig, aber doch ſcheint mir die von Gieſeler und Lücke am meiſten für ſich zu haben.

b) Wann dieſes Zuſammentreffen der Aloger und Montaniſten in Thyatira und die Verführung dieſer Stadt zur Montaniſtenſekte ſtatt gehabt habe, gibt Epiphanius (l. c.) mit den Worten an: „93 Jahre nach Chriſti Himmelfahrt,“ d. h. alſo im J. 126 nach Chriſti Geburt, oder noch genauer i. J. 124, da Epiphanius den Tod Chriſti in's Jahr 31 unſerer Zeitrechnung ſetzt (vgl. *Epiph.*, haer. 51, 22 und die Noten des Petavius im Anhange zum 2ten Bande ſeiner Ausgabe des Epiphanius p. 174). Es iſt jedoch kaum glaublich, daß die Montaniſten ſchon ſo frühe aufgetreten ſeien (vgl. die Noten des Petavius p. 213).

c) Die dritte hiſtoriſche Angabe, welche Epiphanius ſeiner Polemik gegen die Aloger einflicht, geht dahin: „gegenwärtig blühe zu Thyatira wieder eine orthodoxe Chriſtengemeinde.“ Das chronologiſche Datum aber, das er beifügt, nämlich: „nach 112 Jahren,“ iſt abermals ein Stein des Anſtoßes, denn Epiphanius ſchrieb ſein Werk i. J. 375, und es waren ſomit ſeit Verführung der Gemeinde von Thyatira durch die Montaniſten weit mehr als 112, ja mehr als das doppelte verfloſſen (vgl. Petavius in den Noten zu dieſer Stelle p. 213). Vielleicht wollte Epiphanius jedoch ſagen: „es ſind jetzt 112 Jahre ſeit dem **Untergang** der Montaniſtenſekte in Thyatira verfloſſen,“

Digitized by Google

oder: „ſeit 112 Jahren blüht wieder die orthodoxe Kirche daſelbſt.“

6) Die bisher beſprochene Begegnung und Befehdung der Montaniſten und Aloger in Thyatira führt uns endlich als letzten Punkt auf die Frage nach dem Verhältniß unſerer Aloger zu jenen Gegnern des Johannes-Evangeliums, deren Irenäus (adv. haer. lib. III. c. 11. §. 9) gedenkt. Es iſt dieß jene vielbeſprochene Stelle, deren Sinn erſt in neuerer Zeit richtig erfaßt worden iſt. Die früheren gelehrten Herausgeber des Irenäus nämlich, Grabe und Maſſuet, waren der Anſicht, der große galliſche Kirchenvater bekämpfe hier die Montaniſten. Sie ſchloßen dieß aus ſeinen Worten: „pseudoprophetae esse volunt“, indem ſie annahmen, damit könnten nur die Montaniſten gemeint ſein. Allein abgeſehen davon, daß ſich dieſe ſicherlich doch nicht ſelbſt für falſche Propheten erklärten, weiſen alle anderen Worte der Irenäiſchen Stelle unmöglich auf Montaniſten, ſondern gerade auf deren Gegentheil hin. Irenäus ſpricht nämlich α) von Solchen, welche prophetiae gratiam ab ecclesia repellunt, d. h. keine neuteſtamentlichen Propheten mehr anerkennen, während bekanntlich Montanus, Maximilla und Priscilla neuteſtamentliche Propheten par excellence ſein wollten; β) von Solchen, die das Evangelium Johannis verwerfen, weil darin die Sendung des Paraklet verheißen iſt (scil., worauf ſich eben die montaniſtiſchen Propheten ſtützten); γ) von Solchen, die conſequent auch die pauliniſchen Briefe verwerfen ſollten, weil auch in dieſen von prophetiſchen Charismen die Rede iſt. — Man ſieht, das kann unmöglich gegen die Montaniſten, das muß auf Antimontaniſten gehen. Ganz klar aber wird die Sache, wenn

Digitized by Google

wir ſtatt pseudoprophetae mit Merkel und Olshauſen (a. a. O. S. 251) „pseudoprophetas esse volunt“ leſen, d. h. „ſie geben zwar zu, daß es falſche Propheten gebe, nämlich die montaniſtiſchen, aber die Exiſtenz wahrer Propheten (in der Kirche) wollen ſie nicht zugeben.“ Eine andere Correktur ſchlug Lücke (Commentar über das Evangel. des Joh. 2. Aufl. Bd. I. S. 48) vor: pseudoprophetas esse *nolunt*,“ d. h. „ſie haben zwar Recht, daß ſie keine falſchen Propheten (die montaniſtiſchen) dulden wollen, aber gerathen darüber in das andere Extrem, die prophetiſche Gabe überhaupt von der Kirche gänzlich zu entfernen.“ Eine dritte Vermuthung hat Merkel ſpäter aufgeſtellt, es ſei nämlich die gewöhnliche Leſeart ganz beizubehalten, aber nach pseudoprophetae das Wort illud zu ſubintelligiren, und die Stelle ſo zu deuten: „ſie behaupten zwar, jenes (das Evangelium Johannis) ſei das Werk eines falſchen Propheten (des Cerinth), aber die Exiſtenz wahrer Propheten wollen ſie nicht zugeben. Für dieſe Vermuthung hat ſich Baumgarten-Cruſius (Compendium der Dogmengeſch. I, 99 Not. r), gegen ſie Lücke (a. a. O. S. 48 Not. 3) erklärt. Wie dem aber ſei, für uns iſt nur das Eine wichtig, daß Irenäus in der fraglichen Stelle von ſolchen Gegnern der Montaniſten ſpricht, welche, um die montaniſtiſche Pſeudoprophetie und Parakletlehre radikal zu bekämpfen, alle neuteſtamentliche Prophetie und das Evangelium Johannis verwarfen. — Es iſt klar, dieſe Gegner der Montaniſten bei Irenäus haben mit unſeren Alogern, die ja auch Gegner der Montaniſten waren, unverkennbare Aehnlichkeit; daraus folgt jedoch nicht, wie Olshauſen (a. a. O. S. 255) behauptete, daß beide ganz identiſch geweſen ſeien und die Eigenthümlichkeit der Aloger

in gar nichts anderem, als in ihrer Verwerſung der johanneiſchen Schriften beſtanden habe. — Abgeſehen davon, daß die Aloger ſämmtliche Schriften des Johannes, wenigſtens außer dem Evangelium Johannes auch die Apokalypſe, die Antimontaniſten bei Irenäus aber nur das Evangelium verwarfen, abgeſehen hievon iſt bei den Alogern nicht ihre Oppoſition gegen die Montaniſten, ſondern ihre Verwerſung der Logoslehre die Hauptſache, während die Partei, welche Irenäus beſchreibt, nicht eine Spur von Bekämpfung der Logoslehre an ſich hat. Man darf darum zwiſchen den Antimontaniſten des Irenäus und unſeren Alogern wohl eine Verwandtſchaft, aber durchaus keine Identität beider annehmen. Erſtere waren bloße Antimontaniſten, letztere aber vorherrſchend Gegner des Logos und nur ſecundär Gegner der Montaniſten (vgl. Lücke, a. a. O. S. 49).

Hefele.

3.

Vorgebliche Verſtöße gegen die hiſtoriſche Wahrheit im Pentateuch.

Der Pentateuch iſt unſtreitig das wichtigſte Buch im altteſtamentlichen Kanon. Er bildet gewiſſermaßen die Grundlage für alle übrigen Bücher dieſes Kanons und erſcheint als der fruchtbare Stamm, aus dem ſie wie Aeſte und Zweige hervorgewachſen ſind. Er hat aber dieſe Wichtigkeit nur, wenn er wirklich das iſt, wofür er ſich ausgibt, nämlich das Werk Moſes, des göttlich geſandten und beglaubigten Stifters der Theokratie, keineswegs aber, wenn er, aus ſpäterer Zeit herrührend, ſich nur trügeriſcher Weiſe dem Moſes zuſchreibt und ſofort ſeinem geſetzlichen Inhalte der Charakter göttlichen Urſprunges und ſeinem geſchichtlichen der Charakter hiſtoriſcher Wahrheit abgeht. Die neuere rationaliſtiſche Bibelkritik hat daher bekanntlich ſchon viele Mühe aufgewendet, um die Unächtheit des Pentateuchs nachzuweiſen, und damit die Göttlichkeit ſeines Urſprunges und die Zuverläſſigkeit ſeines Inhaltes zu beſeitigen. Unter den verſchiedenen Scheingründen, die man dafür vorgebracht hat, werden in neueſter Zeit beſonders ſtark betont die „Verſtöße gegen die geſchichtliche Wahrheit“, die ſich im Pentateuche finden ſollen, und de Wette zählt deren in der neueſten (6ten) Auflage ſeiner Einleitung

Digitized by Google

in's A. T. §. 148 eine lange Reihe auf. Da unſeres Wiſſens eine vollſtändige und erſchöpfende Würdigung derſelben noch nicht unternommen worden iſt, wenn gleich über manche Einzelnheiten ſchon da und dort geſprochen wurde, ſo ſchien es der Mühe werth, im Nachfolgenden eine ſolche zu verſuchen. Wir halten uns dabei geradezu an den erwähnten §. der de Wette'ſchen Einleitung, weil er uns als eine Concentration alles deſſen erſcheint, was in der fraglichen Richtung vorgebracht worden iſt und immer noch, nachdem manches früher Vorgebrachte wieder aufgegeben worden iſt, als beweiskräftig betrachtet wird.

De Wette ſagt zuvörderſt: „die Zeitverhältniſſe der patriarchaliſchen und der moſaiſchen Geſchichte unter ſich ſelbſt ſind nicht immer genau beobachtet (1 Moſ. XVII, 25. vgl. XXI, 14 f.; XXVII, 1 f. vgl. XXXV, 28. v. Lengerke S. 302.; 2 Moſ. XVI, 33 f. vgl. XL, 40.; XIX, 22. 24. vgl. XXIV, 5. XXVIII. XXIX.; 2. Moſ. XXXVIII, 25. vgl. 4 Moſ. I.; 3 Moſ. XXV, 32—34. vgl. 4 Moſ. XXXV.)".

Zuerſt alſo handelt es ſich um Geneſ. 17, 25. in Vergleich mit Geneſ. 21, 14 f. An erſterer Stelle heißt es, Ismael ſei 13 Jahre alt geweſen, wo er beſchnitten worden, an letzterer dagegen, wo von ſpäteren Vorfällen die Rede iſt, heißt es wörtlich: „Und Abraham ſtund am Morgen früh auf und nahm Brod und einen Schlauch Waſſers und gab es der Hagar, indem er es auf ihre Schulter legte, und den Knaben (sc. Ismael), und ſchickte ſie fort; und ſie ging ꝛc." Hier ruht die Behauptung, daß die Zeitverhältniſſe nicht genau beobachtet ſeien, wie man ſieht, nur auf der Vorausſetzung, daß Abraham der Hagar auch ihren Sohn Ismael, der nunmehr erheblich über 13 Jahre alt war, auf die Schultern gelegt und ſie

ihn fortgetragen habe, während man doch ſonſt Leute von ſolchem Alter nicht mehr zu tragen pflegt. Allein es iſt leicht einzuſehen, daß die Textesworte dieſe Auffaſſung nicht nur nicht fordern, ſondern nicht einmal geſtatten. Denn für dieſe Auffaſſung müßten ſie lauten: וַיִּתֵּן אֶל־הָגָר וְאֶת־הַיֶּלֶד שָׂם עַל־שִׁכְמָהּ, ſie lauten aber: ... עַל־שִׁכְמָהּ וְאֶת־הַיֶּלֶד, wornach das וְאֶת־הַיֶּלֶד nicht von שָׂם, ſondern von וַיִּתֵּן abhängig iſt und der Text ſagen will, Abraham habe der Hagar Brod und einen Schlauch Waſſers auf die Schulter gelegt und zugleich auch ihren Sohn Ismael mitgegeben, den ſie natürlich nicht ebenfalls trug, ſondern eben mit ſich gehen ließ. Hagar erhält zwar V. 18. den Auftrag: קוּמִי שְׂאִי אֶת־הַנַּעַר, allein das נָשָׂא bezeichnet hier nur das Aufheben des daliegenden und dem Verſchmachten nahen Ismael, was begreiflich hätte nöthig werden können, wenn er ſchon ganz erwachſen und noch weit älter geweſen wäre, als man nach 17, 25 annehmen muß. Daß er aber früher, als ſeine Mutter dem Verſchmachten nahe kam, wird am wenigſten als Beweis für ein jüngeres Alter gelten können.

Sodann handelt es ſich um Geneſ. 27, 1 f. vergl. mit 35, 28. An erſterer Stelle heißt es von Iſaak, er ſei bereits alt und ſeine Augen ſchwach geweſen, als er von Eſau ein Wild verlangt habe, um ihm dann den Erſtgeburtsſegen zu ertheilen; an letzterer aber, er ſei 180 Jahre alt geworden. v. Lengerke, auf den ſich de Wette beruft, berechnet aus den chronologiſchen Angaben der Geneſis, daß Iſaak zur Zeit, wo Eſau den Erſtgeburtsſegen erhalten ſollte, 137 Jahre alt geweſen ſei, und folgert daraus, daß er als altersſchwacher, bereits erblindender Greis nicht mehr 40 Jahre könne fortvegetirt

Digitized by Google

haben [1]). Jene Berechnung iſt richtig; Jacob war 77 Jahre alt, als er nach Meſopotamien auswanderte, Iſaak aber war 60 Jahre älter als er, ſomit bei jener Auswanderung 137 Jahre. Dagegen die Folgerung erſcheint als eine völlig willkührliche. Als etwas Ungewöhnliches läßt ſich ein ſo langes Fortleben im hohen Greiſenalter immerhin anſehen, aber doch nicht als etwas Unmögliches. Auch iſt das Mißverhältniß nicht ſo groß, wie v. Lengerke meinen laſſen will. Denken wir uns z. B. einen Mann, der in unſeren Zeiten 100 Jahre alt wird, ſo wird er mit 70 Jahren im Greiſenalter ſtehen und wohl auch ſchon Altersſchwäche ſpüren, und mancher, der 100 Jahre alt geworden, wird mit 70 Jahren ſeinen Tod nicht mehr ferne geglaubt haben. Ein ſolcher brachte $^{3}/_{10}$ von ſeiner Lebenszeit in hohem Greiſenalter zu, Iſaak aber nach Angabe der Geneſis nur $^{4}/_{18}$.

Wenn ferner nach Exod. 16, 33 f. Aaron den Auftrag erhält, ein Omer Manna vor Jehova hinzuſtellen „zur Aufbewahrung auf eure Geſchlechter"; ſo verſichert man, dieſes habe erſt geſchehen können nach oder bei Errichtung der Stiftshütte, dieſe aber habe erſt nach der ſinaitiſchen Geſetzgebung im Anfang des zweiten Jahres nach dem Auszug aus Aegypten Statt gefunden (Exod. 40, 17.), mithin könne Aaron jenen Auftrag nicht ſchon in der Wüſte Sin, bevor man an den Sinai kam, erhalten haben. Damit hat es nun allerdings ſeine volle Richtigkeit, allein es wird auch nirgends geſagt, daß Aaron ſchon in der Wüſte Sin jenen Auftrag erhalten habe, ſondern indem der Pentateuch über die Vorfälle in dieſer Wüſte

---

1) Kenaan, Volks- und Religionsgeſchichte Israels. I. 302.

berichtet und dabei auch von der dort begonnenen Gabe des Manna reden muß, gibt er zugleich, was ganz am Platze iſt, eine Beſchreibung des Manna, und gedenkt dann, um die Hauptſache in Betreff deſſelben beiſammen zu haben, auch noch des ſpäter ergangenen göttlichen Auftrages der Aufbewahrung deſſelben im Heiligthum. Demnach iſt hier augenfällig in Betreff der Zeitverhältniſſe alles in Ordnung.

Nach Exod. 19, 22. 24. wird Moſes beauftragt, auch den Prieſtern, die zu Jehova nahen, zu gebieten, daß ſie ſich heiligen und die Grenzlinie am Sinai nicht überſchreiten. Jener Auftrag aber und dieſes Gebot, meint man, können damals nicht gegeben worden ſein, weil die Einſetzung des Prieſterthums erſt weit ſpäter Statt fand (Exod. 28. und 29.), und ſomit damals die Prieſter als ſolche noch gar nicht vorhanden waren. Hier läßt ſich zunächſt zweifeln, ob unter den Prieſtern (כֹּהֲנִים) wirklich die levitiſchen durch Moſes eingeſetzten Prieſter, oder diejenigen gemeint ſeien, die nach vormoſaiſcher Obſervanz Opfer darbrachten und den Cultus verwalteten. Die angeſehenſten Ausleger ſind für's Letztere [1]), und dafür ſpricht auch der Umſtand, daß Moſes nach Exod. 24, 5. israelitiſche Jünglinge (נַעֲרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) mit Darbringung von Brand- und Dankopfern beauftragt. Aber ſelbſt, wenn Erſteres der Fall wäre, würde eine Verletzung der Zeitverhältniſſe noch nicht vorliegen, ſondern es wäre dann nur proleptiſch geſprochen, was um ſo eher geſchehen konnte, als nicht bloß der Geſetzgeber ſelbſt, ſondern leichtlich auch ſchon die Familie Aarons damals wiſſen konnte, daß ſie innerhalb Jahresfriſt, das Prieſterthum werde zu über-

1) Cf. Corn. a Lap. ad Exod. 19, 22. 24.

Digitized by Google

nehmen haben. Uebrigens ſind wir entſchieden für die erſtere Auffaſſung, und können daher in den berührten Stellen um ſo weniger irgend eine Verletzung der Zeitverhältniſſe erblicken.

Exod. 38, 25. wird die Beiſteuer angegeben, welche von den zum Behufe ihrer Entrichtung gezählten Israeliten über 20 Jahren zum Bau der Stiftshütte zuſammengebracht wurde. Hier ſollen wieder die Zeitverhältniſſe nicht genau beobachtet ſein, weil jene Zählung nach Num. 1. erſt ſpäter vorgenommen wurde. Allein dieſes beruht auf der Vorausſetzung, daß die Zählung, deren Ergebniß Num. 1. ſpeciell angegeben wird, einerlei ſei mit der Exod. 30, 11—16. erwähnten Volkszählung. Dieſe Vorausſetzung iſt aber nicht begründet, und läßt ſich auch um ſo weniger begründen, als im Pentateuch jedenfalls, auch abgeſehen von den hier in Betracht kommenden Stellen, von mehr als Einer Volkszählung geredet und ihre Vornahme vorausgeſetzt wird [1]).

Levit. 25, 32—34. wird verordnet, daß Häuſer in Levitenſtädten unveräußerlich ſein ſollen, und doch wird das Geſetz über die Ausſonderung ſolcher Städte erſt ſpät am Ende des Zuges durch die Wüſte gegeben (Num. 35.). Allein eine Verletzung der Zeitverhältniſſe findet hier nicht Statt. Denn die erſtere Stelle hat das Geſetz über die Ausſonderung der Levitenſtädte nicht zur Vorausſetzung, ſondern ſetzt blos voraus, daß die Leviten, wenn einmal das Volk von dem verheißenen Lande Beſitz genommen haben würde, auch in Städten wohnen werden. Dieſe Vorausſetzung iſt aber gewiß die allernatürlichſte und eine

---

1) Vgl. Welte, Nachmoſaiſches im Pentateuch. S. 81.

Verordnung, welche ſie macht, auch ohne das Geſetz Num. 35. nicht im geringſten befremdlich, zumal in einer Reihe anderer Verordnungen, die ſich ſämmtlich auf den bevorſtehenden Beſitz des verheißenen Landes beziehen [1]).

De Wette ſagt a. a. O. weiter: „Es werden ſpätere Gebräuche und Sitten in die alte Zeit zurückgetragen (1 Moſ. IV, 3. 4. vgl. 3 Moſ. II, 14. III, 3. 4 Moſ. XV, 20.; IV, 14. 17. 26.; VII, 8. VIII, 20.; XXV, 22.; XXIV, 22. 30. XXXVII, 3. 23., vgl. 2 Sam. XIII, 18.) und ſonſt die geſchichtliche Farbe verletzt (4 Moſ. XXII — XXIV. Bileam als Prophet Jehova's)".

Zunächſt alſo ſollen die beiden Opfer Kains und Abels eine Zurücktragung des moſaiſchen Opferweſens in die Zeit der erſten Menſchen ſein. Beweiſe für dieſe Behauptung erwartet man jedoch vergeblich. Die Sache wird als ſo einleuchtend und unwiderſprechlich behandelt, als ob an ſie nur erinnert zu haben ſchon genüge und jeden Beweis überflüſſig mache. Sie iſt aber keineswegs einleuchtend. Ein Opfer, wie es Kain darbringt, iſt den moſaiſchen Opfergeſetzen gegenüber eine Abnormität, und das Opfer Abels iſt ſo, wie es abgeſehen von all jenen Geſetzen ungefähr ſein mußte, wenn Abel eines von den Thieren ſeiner Heerde, und zwar eines der beſten, opfern wollte. Daß aber Opfer überhaupt für jene frühe Zeit noch nicht anzunehmen ſeien, wäre die verkehrteſte aller Behauptungen, da doch gerade die Opfer allein es waren, wodurch der Menſch, nach erfolgtem Sündenfalle und geſchehener Abkehr von Gott, ſeine Schuld wieder zu ſühnen verſuchen konnte [2]).

1) Vgl. Nachmoſaiſches im Pentateuch. S. 80 f.

2) Vgl. v. Drey, Apologetik. Bd. 2. Hauptſt. 1. §. 3.

Digitized by Google

Sodann ſoll Geneſ. 4, 14. die ſpätere Vorſtellung, wonach „nur das von Jehova zum Schauplatz ſeiner Großthaten auserſehene Land für ein wünſchenswerthes, beglückendes Beſitzthum erachtet wurde, auf Kain und ſeine Nachkommen zurückgetragen ſein“ [1]). Kain ſagt nämlich: „Siehe, du vertreibſt mich heute aus dem Lande, und vor deinem Angeſichte muß ich mich verbergen, und ich werde unſtät und flüchtig ſein auf der Erde, und jeder, der mich findet, wird mich ermorden.“ Es iſt aber hier ſehr deutlich, daß Kain eben darüber jammert, daß er aus ſeiner Heimath vertrieben werden und nirgends einen ruhigen Aufenthalt finden ſoll. Das ſich Verbergenmüſſen oder Verborgenſein vor dem Angeſichte Gottes (וּמִפָּנֶיךָ אֶסָּתֵר) iſt nach Geneſ. 31, 49. das Getrenntſein von ihm, das Verbanntſein aus ſeiner ſchirmenden Nähe, das Sichſelbſtüberlaſſenſein, ohne Schutz und Hülfe von oben [2]). Es ſind daher mit den Worten Kains augenfällig lauter Vorſtellungen ausgeſprochen, wie ſie bei ihm und bei jedem andern in ſeiner Lage nothwendig entſtehen mußten. Wer immer wie er ſich von Gott verflucht und verſtoßen ſieht, wird ſeine Lage auch ähnlich wie er anſehen, und wenn er ſie beſchreiben will, auch ſo beſchreiben. Von Zurücktragung ſpäterer Vorſtellungen in frühere Zeiten enthält alſo die Stelle, richtig verſtanden, lediglich nichts.

Ebenſo verhält es ſich mit Geneſ. 4, 17., wo von Kain geſagt wird, er habe eine Stadt gebaut und ſie nach dem Namen ſeines Sohnes Henoch genannt. Ueber die Größe der Stadt wird nichts bemerkt, und man wird ſie weder groß noch feſt zu denken haben, wenn gleich

1) Tuch, Kommentar über die Geneſis S. 109.
2) So ſchon Chryſoſt. u. A. cf. Corn. a Lap.

Joſephus ſagt: *καὶ πόλιν ἐδείματο καὶ τείχεσιν ὠχύρωσεν, εἰς ταὐτὸ συνελθεῖν τοὺς οἰκείους καταναγκάσας* (Antt. I. 2, 2.). Der Begriff von עִיר iſt ein ſehr relativer. Noch in ſpäter Zeit nennen die Juden jeden Ort, wo zehen בטלנים ſich finden und ſomit eine Synagoge beſtehen kann, עיר גדולה (große Stadt); es heißt in der Miſchna: אי זו היא עיר גדולה כל שיש בה עשרה בטלנין פחות מכאן הרי זה כפר (Welches iſt eine große Stadt? jede, in welcher zehen Batlan ſind, wo weniger, ſiehe das iſt ein Dorf. Megilla I. 3.). Nun wird doch Niemand beweiſen wollen, daß von Kain und ſeinen Angehörigen nicht eine Ortſchaft habe erbaut werden können, wie etwa die kleinſten von denen, die ſpäter zur Zeit des Synagogendienſtes eine Synagoge zu Stande bringen konnten, und daß ſomit in der fraglichen Stelle eine ſpätere Sitte in die Lebzeiten Kains zurückgetragen werde.

Nicht beſſer ſteht es um die angebliche Zurücktragung bei Geneſ. 4, 26. Es heißt nämlich, wo von den Zeiten des Seth und Enos die Rede iſt: „damals fing man an, den Namen Jehova's anzurufen." Nun meint man, das ſei jedenfalls unmöglich, weil nach Exod. 3, 13—16. und 6, 3. ſchon der Name „Jehova" weit ſpäteren Urſprunges und den Hebräern vor Moſes unbekannt geweſen ſei. Allein dieſe Meinung iſt falſch. Jene Stellen im Exodus wollen nicht ſagen, daß der Name Jehova als bloße Benennung Gottes, ſondern nur, daß die wahre und volle Bedeutung dieſes Namens, den Patriarchen unbekannt geblieben ſei [1]). Daß aber der Name als ſolcher den Patriarchen bekannt war, wird ſogar Exod. 3, 15. 16. vorausgeſetzt, und erhellt unwiderſprechlich aus Stellen wie

1) Vgl. Nachmoſaiſches im Pentateuch. S. 84 ff.

Digitized by Google

Geneſ. 15, 7. 28, 13., wo Gott ſich ſelbſt in Anreden an die Patriarchen Jehova nennt. Iſt aber dieſes richtig, ſo erſcheint die Behauptung, daß man zur Zeit des Enos den Namen Jehova's, d. h. Gott unter dem Namen Jehova, noch nicht angerufen und verehrt habe, als eine völlig willführliche und unbegründete.

Geneſ. 7, 8. 8, 20. ſoll die erſt durch das ſpätere moſaiſche Geſetz gemachte Unterſcheidung von reinen und unreinen Thieren in die Zeit Noah's zurückgetragen ſein. Allein daß dieſe Unterſcheidung bei den Hebräern nicht weit älter als Moſes ſei, wird man ſchwerlich beweiſen wollen, da Moſes doch gar manche ältere Sitten und Gebräuche nur geſetzlich fixirt hat. Ein höheres Alter hat hier ſogar weit mehr innere Wahrſcheinlichkeit, als das Gegentheil, und Baumgarten bemerkt nicht mit Unrecht: „das Alterthum, welches mit der Natur weit feſter verwachſen iſt und viel inniger zuſammenlebt als wir, erkennt in der Natur, und namentlich in der Thierwelt die Typen des Guten und Böſen, und das iſt der Grund dieſer Unterſcheidung" (sc. zwiſchen reinen und unreinen Thieren) [1]. Läßt ſich dieſes nicht läugnen, ſo läßt ſich auch nicht einſehen, warum die fragliche Unterſcheidung nicht leichtlich noch weit älter als Noah ſein könne.

Aehnlich verhält es ſich mit der angeblich ſpäteren Sitte des Jehovabefragens, die erſt mit der Errichtung der Stiftshütte aufgekommen, aber Geneſ. 25, 22. in die patriarchaliſche Zeit zurückgetragen ſein ſoll. Das von Moſes angeordnete Urim und Thummim am Bruſtſchild des Hohenprieſters diente allerdings zum Befragen der

1) Theologiſcher Commentar zum Pentateuch. Erſte Hälfte. Kiel 1843. S. 111.

Digitized by Google

Gottheit (Num. 27, 21. 1 Sam. 28, 6.), ob aber Moſes damit etwas völlig Neues angeordnet oder nur eine alte Obſervanz geſetzlich ſanctionirt habe, läßt ſich ſchon zweifeln, und Letzteres wird ſogar wahrſcheinlicher durch den Umſtand, daß der Pentateuch über dieſen Gegenſtand ſo viel wie nichts ſagt und ſomit denſelben als bekannt vorauszuſetzen ſcheint. Verhalte es ſich aber damit, wie es wolle, die fragliche Stelle ſagt nicht, daß Rebekka mit Hülfe des Urim und Thummim göttliche Aufſchlüſſe geſucht habe. Wir brauchen daher die Vermuthungen der Exegeten über das Wie dieſes Suchens, ob nämlich Rebekka durch Melchiſedek oder durch den damals noch lebenden Sem, oder unmittelbar an ihrem Familienaltare Gott befragt habe, keiner beſondern Prüfung zu unterwerfen, die Behauptung erſcheint jedenfalls als unbegründet, daß hier ein moſaiſcher oder nachmoſaiſcher Gebrauch in die patriarchaliſche Zeit zurückgetragen werde.

Wenn auch noch Geneſ. 24, 20. 30. und 37, 3. 23. Zurücktragungen ſpäterer Sitten in frühere Zeiten gefunden werden, ſo iſt das beim erſten Anblick etwas befremdlich. Es iſt nämlich an dieſen Stellen zuerſt die Rede von dem goldenen Naſenringe und den goldenen Armbändern, welche Elieſer der Rebekka, und dann von dem bunten Rock, welchen Jacob ſeinem Sohne Joſeph gegeben hat. Nun ſollte man denken, es könne Niemanden einfallen, zu behaupten, daß zur Zeit Abrahams goldene Schmuckſachen, wie die erwähnten, in Paläſtina noch unbekannt geweſen ſeien, oder daß wenigſtens er nicht in den Beſitz von ſolchen habe kommen können, da er doch ein ſehr wohlhabender, reichlich geſegneter Nomaden-Emir war. Und wenn auch 2 Sam. 13, 18. ein כְּתֹנֶת פַּסִּים, dergleichen Joſeph von

Digitized by Google

ſeinem Vater erhielt, als vornehmes Kleidungsſtück erwähnt wird, ſo folgt daraus doch gewiß nicht, daß es in der patriarchaliſchen Zeit noch keine ſolche Kleidungsſtücke gegeben habe, oder daß jedenfalls Jacob kein ſolches habe beſitzen oder ſich erwerben und ſeinem Sohne ſchenken können.

Wenn endlich noch behauptet wird, daß in dem Berichte über Bileam (Num. 22. bis 24.) die geſchichtliche Farbe verletzt ſei, und dafür geltend gemacht wird, daß Bileam als Prophet Jehova's erſcheine; ſo iſt auch dieſe Behauptung eine völlig unbegründete. Denn daß es ſich mit Bileam wirklich ſo verhalten habe, wie der Pentateuch berichtet, hat man zu läugnen keinen Grund; und der Prophet Micha z. B. ſetzt die durchgängige hiſtoriſche Wahrheit des Berichtes als allgemein anerkannt und unantaſtbar einfach voraus (Mich. 6, 5.). Es läßt ſich auch in der That gar leicht denken, daß in den letzten Tagen Moſe's die Kunde von manchem, was den Israeliten bei ihrem Auszuge aus Aegypten und ihren Wanderungen durch die Wüſte unter göttlicher Leitung begegnet war, ſchon längſt in entferntere Gegenden und namentlich auch nach Meſopotamien verbereitet geweſen ſei, und daß dadurch wenigſtens Einzelne zur Verehrung Jehova's, als eines großen und mächtigen, wenn nicht gerade als des allein wahren und höchſten Gottes, Neigung bekommen haben. Wenn nun ſo etwas auch bei Bileam Statt fand, und er ungeachtet ſeines hab- und gewinnſüchtigen Weſens von Jehova zuweilen auch prophetiſche Offenbarungen erhielt (und durchgängige ſittliche Tadelloſigkeit iſt keine ſchlechthinige Bedingung der Weiſſagungsgabe im A. T.), ſo mußte er auch wie ein Prophet Jehova's auftreten und ſeine Reden als Eingebungen Jehova's bezeichnen, wobei übrigens noch

zu bemerken iſt, daß er nirgends ausdrücklich Prophet Jehova's genannt wird [1]). Jedenfalls wollen wir in unſerem Urtheile über den hiſtoriſchen Werth des dießfallſigen pentateuchiſchen Berichtes lieber mit dem Propheten Micha als mit der deſtructiven Kritik unſerer Zeit überrinſtimmen.

De Wette ſagt weiter (a. a. O.): „Es werden ſpätere Zuſtände vorausgeſetzt (3 Moſ. XVIII, 28. 5 Moſ. II, 12; 2 Moſ. XXII, 20. XXIII, 9. [auch wohl XII, 45]; 2 Moſ. XV, 17. XXIII, 19.; 5 Moſ. XXIX, 28. XXXII, 5—33.)."

An erſterer Stelle wird, nachdem den Israeliten die Gräuelthaten der Canaaniten unterſagt worden, als warnendes Motiv hinzugefügt: „daß das Land euch nicht ausſpeie, wenn ihr es verunreinigt, wie es ausgeſpien das Volk vor euch." Wenn man dieſe Stelle ohne Rückſicht auf den Zuſammenhang in's Auge faßt, ſo kann man in ihr allerdings ausgeſprochen finden, daß die früheren Einwohner Canaans bereits ausgeſpien ſeien, und ſomit die Beſitznahme des Landes durch die Israeliten unter Joſua und damit ein ſpäterer (nachmoſaiſcher) Zuſtand der Dinge vorausgeſetzt werde. Allein wenn man den Zuſammenhang berückſichtigt (und das muß man doch wohl), ſo erweist ſich dieſe Auffaſſung ſogleich als eine völlig unſtatthafte. Denn die Verbote, um die es ſich handelt, werden eingeleitet mit der Formel: „— — und gleich dem Thun des Landes Canaan, **wohin ich euch führe**, ſollt ihr nicht thun ꝛc." Demnach werden hier ſpätere Zuſtände nicht als etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges, ſondern als etwas Zukünftiges vorausgeſetzt, und es iſt

1) Vgl. Hengſtenberg, die Geſchichte Bileams und ſeine Weiſſagungen. S. 5 ff.

jetzt klar, daß man den Ausdruck: wie es ausgeſpien (כַּאֲשֶׁר קָאָה), nicht als eigentliches Präteritum, ſondern als ſogenanntes Präteritum prophet., oder vielmehr als fut. exact. zu nehmen hat, ſ. v. a.: gleichwie es alsdann ausgeſpien hat, oder ausgeſpien haben wird das Volk vor euch. Eine ſolche Auffaſſung alſo der fraglichen Stelle, wonach in derſelben ſpätere Zuſtände vorausgeſetzt würden, hat die klaren Texteswort gegen ſich.

Sodann Deut. 2, 12. heißt es: Und in Seir wohnten früher die Horiten, aber die Söhne Eſau's vertrieben ſie und vertilgten ſie vor ſich und wohnten an ihrer Statt, gleichwie gethan Israel dem Lande ſeines Beſitzes, das Jehova ihnen gegeben. Die Worte: „gleichwie ꝛc." können wiederum, vom Zuſammenhang abgeſehen, ſo verſtanden werden, daß ſie die Eroberung Canaans unter Joſua vorausſetzen. Allein der Zuſammenhang geſtattet ein ſolches Verſtändniß ſchlechterdings nicht. Denn der Redende iſt Moſes und in der ganzen weiten Umgebung der Stelle iſt überall nur von Zuſtänden die Rede, wie ſie in der letzten Zeit Moſe's wirklich Statt hatten. Nun iſt klar, wie die fraglichen Worte zu verſtehen ſeien. Das transjordaniſche Gebiet war bereits erobert und von den dritthalb Stämmen in Beſitz genommen (Deut. 3, 12 f.). Dieſes Gebiet war aber für Israel auch ein Land ſeines Beſitzes und ſeine Eroberung durch die Israeliten konnte ſchon in den letzten Tagen Moſe's in ganz allgemeiner Weiſe mit der Eroberung Seir's durch die Söhne Eſau's verglichen werden [1]). Von Vorausſetzung ſpäterer Zuſtände findet ſich alſo hier wiederum nichts.

---

1) Vgl. Nachmoſaiſches im Pentateuch. S. 195

Digitized by Google

Exod. 22, 20. und 23, 9. wird das Gebot, Fremdlinge nicht zu bedrängen, motivirt mit den Worten: „denn Fremdlinge ſeid ihr geweſen im Lande Aegypten." Es iſt klar, daß dieſes zu den Israeliten ſchon während der ganzen Zeit ihrer Wanderung durch die Wüſte geſagt werden konnte; und ohne Zweifel haben auch damals ſchon einzelne Nichtisraeliten oder Fremdlinge, wenigſtens vorübergehend, an ſie ſich angeſchloſſen (vgl. Exod. 15, 14. 18, 1 ff. Joſ. 2, 9 ff. 5, 1.). Indeſſen iſt nicht zu läugnen, daß die fragliche Verordnung ſich auf die bereits erfolgte Beſitznahme von Canaan durch die Israeliten bezieht; nur bezieht ſie ſich darauf nicht wie auf etwas Vergangenes, ſondern wie auf etwas Zukünftiges. Daß aber am Sinai ſchon Geſetze gegeben werden, die ſich auf die Zeit nach der Eroberung des Landes beziehen, kann nicht befremden, wenn man bedenkt, daß vom Sinai aus gerades Weges an die Südgrenze von Canaan gezogen und ſofort das Land erobert werden ſollte (Num. 13, 2—14, 45.).

Von der Stelle Exod. 12, 45., die mit „auch wohl" an die vorigen beiden angereiht wird, gilt das eben Bemerkte. Sie verordnet, daß Beiſaßen und Lohnknechte nicht vom Paſcha-Mahl eſſen ſollen, und dieſe Verordnung gilt wieder für die Zukunft, für die Zeit nämlich, wo Israel im Beſitze des verheißenen Landes ſein wird.

In den beiden Stellen Exod. 15, 17. u. 23, 19. ſoll das Vorhandenſein des ſalomoniſchen Tempels vorausgeſetzt werden. Die erſte lautet: „Du wirſt ſie hineinführen und ſie pflanzen auf dem Berge deines Eigenthums, zum Orte deines Wohnes, den du gemacht, Jehova, zum Heiligthum, Herr, das bereitet deine Hände." Die zweite lautet: „Die Erſtlingsfrüchte deines Landes ſollſt du bringen

in's Haus Jehova's, deines Gottes." Was zunächſt dieſes Letztere betrifft, ſo iſt vollkommen gewiß, daß der Ausdruck Haus (בַּיִת), alſo Haus Jehova's oder Haus Gottes, nicht bloß vom Tempel, ſondern wiederholt auch von der moſaiſchen Stiftshütte gebraucht wurde (Richt. 18, 31. 19, 18. 1 Sam. 1, 7. 24. 3, 14.), was um ſo weniger befremden kann, als ſelbſt der weit ſtärkere Ausdruck הֵיכָל wiederholt von derſelben gebraucht wird (1 Sam. 1, 9. 3, 3.). Was alſo Exod. 23, 19. vorausgeſetzt wird, iſt bloß dieſes, daß die Israeliten in Zukunft ein einziges Heiligthum (zunächſt die moſaiſche Stiftshütte) haben, und dort gewiſſe Erſtlingsopfer darbringen ſollen. Sofern es ſich daher um ſpätere (nachmoſaiſche) Zuſtände handelt, werden ſie nicht als gegenwärtig, ſondern als zukünftig vorausgeſetzt. Und ebenſo verhält es ſich auch mit Exod. 15, 17. Das Pflanzen des Volkes von Seite Jehova's iſt das Verleihen eines feſten, bleibenden Wohnſitzes, als ſolchen ſoll es das Land Paläſtina erhalten; dieſes alſo iſt, wie ſchon Aben-Esra bemerkt, der Berg deines Eigenthums, und wird als ein gebirgiges Land ſo genannt (כמו ההר הטוב הזה והלבנון), ähnlich wie es auch Deut. 3, 25. „dieſer gute Berg" (Gebirg) genannt wird. Das Gelangen des Volkes dorthin ſteht noch bevor, wie das תְּבִאֵמוֹ וגו׳ zeigt, und iſt ein Gelangen zum Wohnſitze Jehova's, weil Er das Land für ſich und ſein Volk zum beſonderen Eigenthum auserſehen hat und dort in Mitte deſſelben wohnen will. Die Präterita פָּעַלְתָּ und כּוֹנְנוּ ſind eben ſo zu faſſen, wie das vorhin berührte כַּאֲשֶׁר קָאָה (Levit. 18, 28.). Nun iſt klar, daß ſpätere Zuſtände hier nicht als gegenwärtige, ſondern als zukünftige erwähnt werden.

Sonderbar nimmt es ſich aus, wenn man auch noch

Digitized by Google

Deut. 29, 28. u. 32, 5—33. ſpätere Zuſtände vorausgeſetzt findet. An erſterer Stelle wird vor Abfall und Götzendienſt gewarnt und die Strafe des Unterganges für denſelben gedroht. Dann werden die Nachkommen der Beſtraften und die Fremdlinge aus fernen Ländern redend eingeführt, ſich erkundigend nach der Urſache einer ſo entſetzlichen Strafe, und es wird geſagt, man werde ihnen antworten: „Darum, daß ſie verließen den Bund Jehova's, des Gottes ihrer Väter, den er geſchloſſen mit ihnen, als er ſie herausgeführt aus dem Lande Aegypten ꝛc. V. 25. 26. Da entbrannte der Zorn Jehova's über dieſes Land, ſo daß er kommen ließ über daſſelbe all den Fluch, der geſchrieben iſt in dieſem Buche (V. 27.); und Jehova rottete ſie aus aus ihrem Lande in Zorn und in Gluth und in großem Grimme, und warf ſie in ein anderes Land, wie an dieſem Tage" (V. 28). Demnach ſind die Worte, in denen ſpätere Zuſtände vorausgeſetzt ſein ſollen (V. 28.), ein Theil einer Rede, die ſpäter Lebenden in den Mund gelegt wird und ſich auf Vorfälle bezieht, die ſelbſt noch der Zukunft angehören, aber vom Verfaſſer des Pentateuchs befürchtet werden. Vorausſetzung ſpäterer Zuſtände als gegenwärtiger oder vergangener findet alſo hier ſichtlich nicht Statt, ſondern nach den klaren Textesworten gerade das Gegentheil. Und ganz ähnlich verhält es ſich mit Deut. 32, 5—33. Die Behauptung, daß dieſes Lied ſpätere Zuſtände vorausſetze, beruht nur auf gänzlicher Verkennung ſeines prophetiſchen Charakters. Das Lied hat dieſelbe Tendenz und ſogar eine ähnliche Anlage, nur in etwas anderer poetiſcher Ausführung, wie die eben berührte Warnung und Drohung. Es ſoll ein für die künftigen Zeiten geltendes Warnungs- und Abſchreckungsmittel vor

Geſetzenübertretung und Abfall ſein und die Folgen davon in lebhafter Schilderung vorhalten. Was daher von ſpäteren Zuſtänden vorausgeſetzt zu ſein ſcheinen könnte, iſt nicht wirklich ſolche Vorausſetzung, ſondern vielmehr Hinweiſung auf Zukünftiges.

Weiter ſagt de Wette: „Es kommen ſpäter übliche und bekannte Orts- und Ländernamen vor: Hebron (1 Moſ. XIII, 18., vgl. Joſ. XIV, 15. XV, 13. 1 Chron. II, 41.), Dan (1 Moſ. XIV, 14. 5 Moſ. XXXIV, 1., vgl. Richt. XVIII, 29.), Bethel (1 Moſ. XII, 8. XXVIII, 19. XXXV, 15., vgl. Joſ. XVIII, 13.), Jairs-Dörfer (4 Moſ. XXXII, 41. 5 Moſ. III, 14., vgl. Richt. X, 4.).“

Es iſt richtig und läßt ſich nicht läugnen, daß die angeführten Namen von Ortſchaften „ſpäter übliche und bekannte“ ſind. Allein darauf kommt es hier nicht an, ſondern darauf, ob ſie zur Zeit Moſe's noch nicht bekannt und üblich geweſen ſeien; denn nur in dieſem Falle könnte ihr Vorkommen in einer dem Moſes ſich beilegenden Schrift als Verſtoß gegen die geſchichtliche Wahrheit betrachtet werden. Ihr nachmoſaiſcher Urſprung wird zwar ſehr zuverſichtlich behauptet, aber ihn zu beweiſen hat man nicht vermocht, zum Theil nicht einmal verſucht. Wenn von Hebron geſagt wird, es habe vor Zeiten (לְפָנִים) Kirjath-Arba geheißen (Joſ. 14, 15.), ſo folgt daraus natürlich noch nicht, daß bloß letzterer Name noch zur Zeit Moſe's üblich geweſen und erſterer erſt ſpäter aufgekommen ſei. Das לְפָנִים ſpricht vielmehr für das Gegentheil, ſofern es in ſolchen Fällen auf eine ſchon ziemlich ferne Vergangenheit hinzuweiſen pflegt; und es iſt keineswegs wahrſcheinlich, daß, wenn zur Zeit der Eroberung Canaans unter Joſua für die fragliche Stadt der Name Hebron

Digitized by Google

ſchon allgemein üblich war, derſelbe noch kurz vorher zu Moſe's Zeit unbekannt geweſen ſei. Der Ortsname Dan wäre allerdings nachmoſaiſchen Urſprungs, wenn es nie einen andern Ort dieſes Namens gegeben hätte, als den Joſ. 19, 47. und Richt. 18, 29. erwähnten, der früher Laiſch oder Leſchem hieß, und den Namen Dan erſt nach Joſua's Tod erhielt. Allein gerade dieß iſt es wiederum, was bloß behauptet, nicht aber bewieſen wird. Dagegen kommt wirklich außer dem Dan = Leſchem noch ein anderes Dan unter dem Namen Dan-jaan vor (2 Sam. 24, 6.); es hat eine geographiſche Lage, wie ſie für das Geneſ. 14, 14. und Deut. 34, 1. erwähnte Dan angenommen werden muß, und daß es nicht ſchon in der moſaiſchen Zeit unter dieſem Namen exiſtirt habe, hätte man zu behaupten nicht den geringſten Grund. Wenn ferner von Lus im B. Joſua (18, 13.) geſagt wird, es ſei Bethel, und im B. der Richter bemerkt wird, der Name dieſer Stadt ſei früher Lus geweſen, ſo folgt daraus wiederum nicht, daß der Name Bethel erſt nach Moſes üblich geworden ſei. Nach Geneſ. 28, 18 f. 35, 1—15. iſt der Name durch Jacob aufgekommen und wurde ohne Zweifel von den Israeliten gebraucht, während die Canaaniten die Stadt mit ihrem althergebrachten Namen Lus benannten, weßhalb letzterer Name auch ſpäter noch als üblich erſcheint. Daß aber ſchon von Abraham geſagt wird, er habe ſein Zelt öſtlich von Bethel aufgeſchlagen (Geneſ. 12. 8), kann nicht befremden, wenn der Name zur Zeit des Verfaſſers der Geneſis bereits üblich war; denn er nannte dann den Ort nur mit dem zu Abrahams Zeit noch nicht vorhandenen, zu ſeiner Zeit aber üblichen und ihm geläufigen Namen. Wenn endlich in Betreff der Jairs-Dörfer be-

hauptet wird, daß ſie erſt von dem Schophet Jair dieſen Namen erhalten (Richt. 10, 3 f.) und ſomit unter Moſes noch gar nicht unter demſelben exiſtirt haben, ſo iſt dieſe Behauptung nicht gut begründet. Im B. d. Richter wird nicht ausdrücklich geſagt, daß die Jairs-Dörfer gerade von dem Schophet Jair dieſen Namen erhalten haben, wenn gleich ſich die betreffenden Textesworte in dieſem Sinne verſtehen laſſen und vom Verfaſſer des Buches auch ſo gemeint zu ſein ſcheinen. Nehmen wir ſie aber auch ſo, ſo wird damit nicht ausgeſchloſſen, daß die fraglichen Dörfer ſchon von einem früheren Jair zur Zeit Moſe's ihren Namen erhalten haben [1]. Somit haben wir hier wiederum überall nichts, was ſich als Verſtoß gegen die geſchichtliche Wahrheit bezeichnen ließe.

De Wette ſagt endlich: „Bei einer ſolchen unhiſtoriſchen, willkührlichen Behandlung war es denn auch natürlich, daß dieſelbe Sache verſchieden dargeſtellt wurde und die verſchiedenen Schriftſteller ſich widerſprachen. Vgl. 1 Moſ. II, 4—25. mit I, 1—II, 3.; VI, 19—21. mit VII, 2 f.; IX, 8—17. mit VIII, 20—22.; XII. mit XX, XXVI.; XV. mit XVII.; XVII, 17. XXI, 6. mit XVIII, 12—15.; XXI, 22 bis 32. mit XXVI, 26—33.; XXVIII, 18. 19. mit XXXV, 1—8. 9—15.; 2 Moſ. VI, 2—8. mit allen jehoviſtiſchen Erzählungen der Geneſis, beſonders IV, 26.; IV, 21—23. mit V—XI.; XVII, 1—7. mit 4 Moſ. XX, 8 f.; 4 Moſ. XXII—XXIV. mit XXXI, 8. 16. u. a. m. (vgl. §. 154. 156.).“

Was hier zunächſt die Prädicate „unhiſtoriſch“ und „willkührlich“ betrifft, ſo müſſen wir dieſelben vorerſt einfach ſtreichen, ſofern ſie durch die bisher beſprochene

1) Vgl. Nachmoſaiſches im Pentateuch. S. 172 ff.

Digitized by Google

Geſchichtsbehandlung im Pentateuch, auf welche ſie ſich beziehen, nicht im Geringſten und Kleinſten gerechtfertigt ſind, und haben bloß noch nachzuſehen, ob in den namhaft gemachten Einzelnheiten wirklich verſchiedene Darſtellungen von einerlei Sache und Widerſprüche vorkommen.

Was zunächſt Geneſ. 1, 1—2, 3. u. 2, 4—25. oder die ſogenannten zwei Schöpfungsurkunden betrifft, ſo iſt einfach zu bemerken, daß die zweite dieſen Namen gar nicht verdient und gar nicht dieſelbe Sache, wie Geneſ. 1, 1—2, 3. darſtellt, ſondern nur eine Fortſetzung und theilweiſe Erweiterung und Ergänzung der ſogenannten erſten Schöpfungsurkunde iſt. Die Schöpfung als ſolche wird gleich von 2, 4. an als geſchehen vorausgeſetzt, und es handelt ſich nur noch um die Fortentwicklung und weitere Entfaltung des Geſchaffenen. In dießfallſigen Angaben kann begreiflich das zweite Cap. der Geneſis mit dem erſten nicht im Widerſpruche ſtehen, weil das erſte nichts über die gleichen Punkte ſagt; aber auch wo es mit dem erſten zuſammentrifft und ſich nachtragend und ergänzend verhält, wie z. B. in Bezug auf die Erſchaffung des Menſchen, iſt nirgends auch nur der Schein von einem Widerſpruch bemerklich, und ſomit von einem Verſtoße gegen die hiſtoriſche Wahrheit keine Spur.

Anders ſcheint ſich dieſes mit Geneſ. 6, 19—21. gegenüber von 7, 2 f. zu verhalten. An erſterer Stelle nämlich erhält Noah den Befehl, von allen Thierarten je zwei Stücke in die Arche aufzunehmen; nach letzterer dagegen ſoll er von allen reinen Thieren je ſieben und ſieben, von den unreinen je zwei, von den Vögeln des Himmels je ſieben und ſieben, zu ſich nehmen. Hier iſt leicht einzuſehen, daß die ſpätere Stelle die frühere nur näher

Digitized by Google

beſtimmt und ergänzt, nicht aber ihr widerſpricht oder dieſelbe Sache anders darſtellt. Daß von jeder Thierart zwei Stücke in die Arche genommen werden ſollen, dabei ſoll es auch nach 7, 2. bleiben, nur wird die nähere Beſtimmung hinzugefügt, daß von den reinen Thieren je ſieben und ſieben in die Arche kommen ſollen [1]). Eine Differenz ſcheint nur in Betreff der Vögel des Himmels obzuwalten, welche von Ranke [2]) einfach verdeckt, wenigſtens nicht berührt wird. Allein wenn von den Vögeln des Himmels ganz allgemein je ſieben und ſieben zu nehmen geboten wird (7, 3.), ſo beruht dieß ohne allen Zweifel nur auf einem alten Schreibfehler, bei welchem nach גַּם־מֵעוֹף הַשָּׁמַיִם das Wort טָהוֹר ausgefallen iſt, was noch der hebräiſch-ſamaritaniſche Pentateuch hat und auch die ſamaritaniſche Ueberſetzung und die Septuag. ausdrücken. In dieſem Falle aber ſind die beiden Stellen einander gegenüber vollkommen in Ordnung, und nirgends etwas von einem nachweislichen Verſtoß gegen die hiſtoriſche Wahrheit.

Sodann Geneſ. 8, 20—22. wird berichtet, wie Noah nach ſeiner Rettung aus der Fluth dem Jehova einen Altar errichtet und von allen reinen Thieren und allen reinen Vögeln Brandopfer gebracht, Jehova aber Wohlgefallen daran gehabt und den Beſchluß gefaßt habe, die Erde nie wieder des Menſchen wegen zu verfluchen. Geneſ. 9, 8—17. aber heißt es, Gott habe mit Noah und ſeinen Söhnen einen Bund geſchloſſen, daß er die Erde nie mehr durch eine Fluth verderben werde, und als Zeichen dieſes

1) Ranke, Unterſuchungen über den Pentateuch, aus dem Gebiete der höhern Kritik. Erlangen 1834. Bd. I. S. 175 ff.

2) Unterſuchungen ꝛc. a. a. O.

Bundes den Bogen in den Wolken bezeichnet. Es iſt augenfällig und wird durch die Texteswotte ſogar noch ausdrücklich geſagt, daß es ſich hier um Mittheilung des 8, 20—22. kurz erwähnten göttlichen Beſchluſſes an die Söhne Noah's handle, wobei zugleich ſachgemäß für die dort gebrauchten unbeſtimmten und allgemeinen Ausdrücke beſtimmtere eintreten, die Darſtellung ausführlicher und ſpecieller wird, und es ſich z. B. zeigt, daß unter jenem Verfluchen der Erde ſpeciell ein Verderben derſelben durch eine zweite Fluth, wie die noachiſche, gemeint ſei. Es iſt ſchwer einzuſehen, wie man hier verſchiedene Darſtellung von einerlei Sache und wohl auch Widerſprüche hat finden können, da doch ſonnenklar das eine Mal von dem göttlichen Beſchluſſe, das andere Mal von deſſen Eröffnung an Noah und ſeine Söhne die Rede iſt, und letztere mit jenem im ſchönſten Einklange ſteht. Wo wären hier Verſtöße gegen die hiſtoriſche Wahrheit nachweisbar?

Wiefern ſich aus Geneſ. 12. 20. und 27., mit einander verglichen, Verſtöße gegen die hiſtoriſche Wahrheit ergeben ſollen, wird aus de Wette's etwas ungenauer Citation nicht recht erſichtlich. Es kann ſich jedoch nur um die drei in den genannten drei Kapiteln vorkommenden theilweiſe etwas ähnlichen Vorfälle handeln, daß nämlich Pharao in Aegypten dem Abraham ſeine Frau, die er für ſeine Schweſter ausgegeben, wegnimmt, von Gott aber genöthigt wird, ſie ihm wieder zurückzugeben (12, 10—20.), daß ihm von Abimelech zu Gerar etwas Aehnliches widerfährt (20.), und ſein Sohn Iſaak ſpäter von eben demſelben das Nämliche zwar nicht erfährt, wohl aber befürchtet (26, 7—11.). Vater bemerkt hierüber: „Es iſt gewiß höchſt wahrſcheinlich, daß dieſe Begebenheit ſo mit

gerade einerlei Umſtänden und Folgen nicht drei Mal dem Vater und dem Sohne begegnet ſei; ſondern wahrſcheinlich iſt es einerlei Factum in drei verſchiedenen Geſtalten durch die verſchiedenen Darſtellungen der Tradition" [1]). Man ſieht, auf wie elendem Grunde hier die Behauptung von Verſtößen gegen die hiſtoriſche Wahrheit ruht, bloß darauf nämlich, daß man es unwahrſcheinlich findet, daß unter ganz ähnlichen Umſtänden zweimal etwas ähnliche Vorfälle eintreten, und das dritte Mal befürchtet werden. Wenn jedoch jene Verſtöße ſollten behauptet werden dürfen, ſo müßten die drei Berichte, oder wenigſtens einer oder zwei derſelben, nicht bloß unwahrſcheinlich, ſondern erweislich unwahr ſein. Sie ſind aber nicht einmal unwahrſcheinlich; denn daß unter ſo ähnlichen Umſtänden von ſolchen Perſonen, wie ſie in den drei Berichten vorkommen, auch in ähnlicher Weiſe gehandelt werde, iſt weit wahrſcheinlicher, als das Gegentheil.

Ueber das Verhältniß von Geneſ. 15. u. 17. ſpricht ſich de Wette ſchon in ſeinen Beiträgen dahin aus, es ſei beiderſeits „dieſelbe Mythe, nur in einer ſehr verſchiedenen Darſtellung behandelt" [2]). Indem wir das Prädicat „Mythe" ohne Weiteres auf ſich beruhen laſſen, weil es doch nur Ausdruck eines bloßen längſt wieder aufgegebenen Vorurtheiles iſt, haben wir nur noch nachzuſehen, ob wirklich beiderſeits nur von einerlei Vorgange, aber auf verſchiedene Weiſe, die Rede ſei, und ob vielleicht Widerſprüche vorkommen. Der Inhalt von Kapp. 15—17. iſt kurz dieſer. Die Verheißung, die Abraham erhalten hatte (Geneſ. 12, 2 f.), ſchien nicht in Erfüllung gehen zu wollen, da er keinen

1) Commentar über den Pentateuch. Thl. III. S. 430.

2) Beiträge zur Einleitung in's Alte Teſtament. Bd. II. S. 77.

Sohn bekam, er wünſchte daher, daß der Sohn Elieſers ſein Erbe werden möchte. Jetzt wiederholte ſich die Verheißung mit großer Beſtimmtheit und Entſchiedenheit, und wurden dem Abraham Eröffnungen gemacht über das Schickſal ſeiner Nachkommen, ihren 400jährigen Aufenthalt in Aegypten und die Ausdehnung und Grenzen des Landes, welches ſie dann erhalten ſollten (15). Indeſſen bekam Abraham immer noch keinen Sohn von der Sara und nahm deßhalb ſeine Magd Hagar zum Weibe, die ihm in ſeinem 86ten Jahre den Ismael gebar (16). Dieſen hält er für denjenigen, durch den ſich die Verheißung unzähliger Nachkommen erfüllen werde (17, 18.), daher wiederholt ſich die Verheißung noch einmal mit noch größerer Beſtimmtheit, und werden die Namen Abraham's und Sara's mit Rückſicht auf dieſelbe abgeändert, die Beſchneidung als Bundeszeichen eingeſetzt und dem Abraham, der nun bereits 100 Jahre alt iſt (17, 17.), die Erklärung gegeben, daß ihm Sara ſelbſt einen Sohn gebären werde, den er Iſaak nennen und der mit ſeinen Nachkommen Träger der Verheißung ſein ſolle (17). Welches Recht hat man nun, Kap. 17. für eine andere Darſtellung des Inhaltes von Kap. 15. zu erklären? Die Textesworte, die doch hier in erſter und letzter Inſtanz entſcheidend ſein müſſen, ſind ſchlechthin dagegen. Kap. 17. redet augenfällig von anderen Dingen als Kap. 15. (z. B. Beſchneidung), bewegt ſich auch in ganz anderen Zeiten (Abr. iſt 100 Jahre alt), und Abraham erſcheint in einer ganz anderen Situation (er hat bereits einen Sohn), als Kap. 15. Ein Widerſpruch aber zwiſchen den beiden Kapiteln findet ſich nicht. Tuch will zwar einen ſolchen gefunden haben zwiſchen 15, 6. u. 17, 17. Dort heißt es, Abraham habe

dem Worte Jehova's geglaubt, hier aber, er habe ihm nicht geglaubt, wenigſtens gezweifelt. Allein dort war Abraham noch um ein Erhebliches jünger als hier. Wenn ich z. B. von einem Manne ſage, er habe in ſeinem 70ten oder 80ten Jahre der Verheißung, daß er einen Sohn bekommen werde, geglaubt, in ſeinem 100ten Jahre aber derſelben nicht mehr geglaubt, ſo wird mich deßwegen doch wohl Niemand eines Widerſpruchs beſchuldigen.

Was ferner Geneſ. 17, 17. 21, 6. u. 18, 12—15. betrifft, ſo lautet die erſte Stelle: „Und Abraham fiel auf ſein Angeſicht und lachte, und ſprach in ſeinem Herzen: wird einem 100jährigen geboren werden, und wird Sara, 90 Jahre alt, gebären?" Die zweite: „Und Sara ſprach: Lachen hat mir Gott bereitet, jeder, der es hört, wird mir lachen." Hier nun iſt augenfällig weder von einerlei Sache die Rede, noch irgend etwas Widerſprechendes zwiſchen den beiden Stellen, was auch nur zur Vermuthung eines Verſtoßes gegen die wahre Geſchichte berechtigte. Die dritte Stelle lautet: „Und Sara lachte in ihrem Innern und ſprach: Nachdem ich verwelkt bin, ſoll ich Wolluſt pflegen, und mein Herr iſt ein Greis. Und Jehova ſprach zu Abraham: Warum lacht Sara und ſpricht: Werde ich wirklich gebären, da ich alt bin. Iſt denn für Jehova etwas unmöglich. Um dieſe Zeit werde ich zu dir zurückkehren nach einem Jahr, und Sara wird einen Sohn haben. Und Sara leugnete und ſagte: ich habe nicht gelacht; denn ſie fürchtete ſich. Und er ſprach: Nein, du haſt gelacht." Hier iſt wiederum jedenfalls von etwas anderem die Rede, als an den beiden vorigen Stellen, und ſomit nicht dieſelbe Sache verſchieden dargeſtellt. Ein Widerſpruch aber findet ſich zwiſchen der dritten Stelle

Digitized by Google

und den beiden vorigen ebenſowenig, als zwiſchen dieſen ſelbſt, und es iſt unſeres Wiſſens noch nicht einmal ein ernſtlicher Verſuch gemacht worden, einen ſolchen nachzuweiſen. Damit fällt aber der Grund, der hier für Verſtöße gegen die hiſtoriſche Wahrheit geltend gemacht wird, einfach weg.

Ueber Geneſ. 21, 22—32. und 26, 26—33. bemerkt de Wette: „Es ſind zwei verſchiedene Erklärungsverſuche verſchiedener Verfaſſer über Urſprung und Bedeutung des Namens Berſaba" [1]). Darauf hat jedoch ſchon Ranke das Gehörige erwiedert mit den Worten: „Hiebei iſt überſehen worden, daß 26, 23. das Vorhandenſein dieſes Namens, deſſen Entſtehung in Abrahams Zeit fällt, vorausſetzt, und daß Iſaak, wie 26, 15. 18. ausdrücklich bemerkt wird, die Brunnen, welche von Abrahams Knechten gegraben, von den Philiſtern aber nach deſſen Tode verſchüttet worden waren, wieder aufgrub und ihnen die alten Namen wieder gab" [2]).

Bei den Stellen Geneſ. 28, 18. 19. 35, 1—8. 9—15. handelt es ſich wieder um Bethel, aber in einem anderen Sinne als oben, nämlich um die Entſtehung des Namens, die an den drei Stellen auf drei verſchiedene Weiſen angegeben werde. Hier iſt natürlich die Frage, ob eine der drei Angaben den andern gegenüber als unrichtig oder unverträglich mit ihnen erſcheine. Der Sachverhalt nun iſt, nach der Darſtellung der Geneſis, folgender. Nachdem Jakob auf ſeiner Reiſe nach Meſopotamien die ſogenannte Himmelsleiter geſehen, errichtete er an dem Orte, wo es geſchehen war, ein Steindenkmal und nannte den Ort,

1) Beitäge. II. 110.
2) Unterſuchungen über den Pentateuch I. 225.

Digitized by Google

der ſonſt den Namen Lus führte, Bethel (בֵּית־אֵל, Haus Gottes. 28, 18 f.) Nach ſeiner Rückkehr aus Meſopotamien kam er wieder an dieſen Ort, errichtete daſelbſt auf ausdrücklichen Befehl Gottes einen Altar und nannte den Ort (Altar) des Gottes von Bethel (35, 1—8). Hier bedarf es nicht erſt der Bemerkung, daß von zwei verſchiedenen Vorgängen die Rede iſt, und die beiden Berichte einander nicht im Geringſten widerſprechen. Darauf erſchien Gott dem Jacob noch einmal zu Bethel und ſegnete ihn, erklärte, daß ſein Name nicht mehr Jacob, ſondern Israel ſein ſolle und gab ihm neue Verheißungen, und Jacob errichtete wieder ein Steindenkmal, und nannte den Ort wiederum Bethel, und beſtätigte ſo die frühere Namengebung (35, 9—15.). Hier iſt zuvörderſt wieder augenfällig von einem andern Vorgange die Rede, als in den beiden vorigen Fällen, und etwas Widerſprechendes mit den beiden andern Berichten kommt hier nicht vor. Denn daß Jacob von Gott Iſrael genannt wird, hebt die frühere Namensänderung deſſelben (32, 28.) nicht auf, ſondern iſt nur eine Erneuerung und Bekräftigung derſelben; und daß Jacob in Folge der neuen Theophanie den Ort, der ihm jetzt als ein beſonders ehrwürdiger und durch Gottes Nähe geheiligter erſcheinen mußte, auf's neue Bethel nennt, hebt die frühere Namengebung ebenfalls nicht auf, ſondern bekräftigte ſie nur. Die erſtmalige Benennung „Bethel" war begreiflich ohne weitere Folge, Jacob zog fort und der Ort behielt natürlich ſeinen alten Namen. Als er nach mehr als zwanzig Jahren (Geneſ. 31, 38. 41.) wieder zurückkam, mußte der Name erneuert werden, wenn er bleiben ſollte, und die darauf folgende zweitmalige Erneuerung iſt nur eine emphatiſche Wiederholung, ſ. v. a.

Der Ort verdient wahrhaftig im höchſten Grade dieſen Namen und ſoll ihn fortan auch behalten; das frühere Steindenkmal aber mag innerhalb der 20 Jahre verſchwunden und darum die Errichtung eines neuen nicht unnöthig geweſen ſein.

Wenn ferner behauptet wird, Exod. 6, 2—8. ſtehe mit allen jehoviſtiſchen Erzählungen der Geneſis, d. h. mit all jenen Stellen, in welchen der Name Jehova vorkommt, im Widerſpruche, beſonders mit 4, 26.; ſo iſt dieſe Behauptung durch das oben Bemerkte über die Anrufung des Namens Jehova's zur Zeit des Seth und Enos ſchon beſeitigt, und bedarf hier keiner beſonderen Widerlegung mehr.

Exod. 4, 21—23. ſoll mit Kapp. 5—11. im Widerſpruche ſtehen, weil nach erſterer Stelle „Moſe dem Pharao ſchon mit dem Verluſte ſeines Erſtgeborenen drohen ſoll", während doch „nach der folgenden Hauptrelation" Jehova von den kleinern zu den größern Wundern aufſteige, und das Schlagen der Erſtgeburt das letzte und entſcheidende ſei [1]). Es iſt aber hier ſehr deutlich, daß gleich bei der erſten Aufforderung an Pharao, das Volk zu entlaſſen, die Drohung der größten und entſcheidenden Plage für den Weigerungsfall ein nachheriges ſtufenweiſes Aufſteigen der Plagen nicht ausſchließt. Wenn Moſes bei jener erſtmaligen Aufforderung überhaupt eine Drohung ausſprechen wollte, ſo konnte dieſelbe gar nicht anders und mußte nothwendig ſo lauten, wie Exod. 4, 21—23. berichtet. Denn wenn ſie irgend Eindruck machen ſollte, ſo mußte dem Pharao nothwendig der ſchwerſte Schlag, den die Weigerung zuletzt nach ſich ziehen werde, in Ausſicht

1) De Wette, Beiträge. II. 187 f.

geſtellt werden, weil eine vorläufige Aufzählung aller Plagen, die kommen werden, unthunlich geweſen wäre, die Hervorhebung einer einzelnen, aber außer der größten keinen Eindruck gemacht haben würde, wie der nachherige Erfolg bewieſen hat. Die Plagen ſelbſt konnten, jener Drohung ungeachtet, doch vom Kleineren beginnen und zum Größeren fortſchreiten, um dem Pharao die Nutzloſigkeit ſeines Widerſtandes klar zu machen, und ihm und ſeinem Volke die letzten und ſchwerſten Plagen zu erſparen. Die kleineren Plagen hätten ihn überzeugen können und ſollen, daß bei beharrlicher Weigerung auch die größte nicht ausbleiben und jene ſchreckliche Drohung endlich in Erfüllung gehen werde.

Ueber die beiden Berichte Exod. 17, 1 — 7. und Num. 20, 8 ff. bemerkt de Wette: „Die Geſchichte iſt ſo übereinſtimmend, daß wir keinen Augenblick anſtehen dürfen, ſie für identiſch zu halten“ [1]). Allein die Uebereinſtimmung iſt gar nicht groß und beſteht bloß darin, daß es ſich beiderſeits um Waſſermangel im israelitiſchen Lager, Murren des Volkes über ihn und wunderbare Beſeitigung deſſelben durch Waſſer aus einem Felſen handelt. Alles Uebrige iſt völlig verſchieden. Nach dem erſten Berichte befindet ſich das Volk zu Raphidim, iſt vor Kurzem aus Aegypten ausgezogen und noch nicht am Sinai angekommen, und der Ort der Waſſerſpendung erhält den Namen מַסָּה וּמְרִיבָה; nach dem zweiten befindet ſich das Volk zu Kades, die ſinaitiſche Geſetzgebung iſt längſt vorüber, und der Ort erhält den Namen מֵי מְרִיבָה. Daraus erhellt doch wohl, daß die beiden Berichte von zwei ganz verſchiedenen Vor-

1) Beiträge II. 224.

fällen an verſchiedenen Orten und zu verſchiedenen Zeiten reden, und die Textesworte eine Identifizirung des beiderſeits Berichteten ſchlechthin nicht geſtatten. Und ſollte es wohl Jemand unwahrſcheinlich finden können, daß die Israeliten während ihres langen Aufenthaltes in der Wüſte mehr als einmal Waſſermangel gelitten und eine außerordentlche Abhülfe deſſelben nöthig gehabt haben? Wäre nicht vielmehr eine Nachricht, die das Gegentheil beſagte, der hiſtoriſchen Untreue verdächtig?

Endlich ſoll Num. 31, 8. 16. mit Num. 22. bis 24. im Widerſpruch ſtehen, weil ſich damit, daß Bileam den Israeliten in ſeinen Weiſſagungen ſo günſtig geweſen ſei, nicht reimen laſſe, daß er den Feinden der Israeliten den Rath gegeben habe, ſie zum Götzendienſt zu verführen und nachher von ihnen erſchlagen worden ſei[1]). Allein hier iſt überſehen, daß Bileam nicht freiwillig, ſondern nur gezwungen, erfreuliche Verheißungen über Israel ausſprach, daß er vielmehr dem Balak willfahren und Israel verfluchen wollte, und ſomit gegen letzteres nichts weniger als freundliche Geſinnungen zeigte. Mit dem Wunſche und Streben aber, Israel zu verfluchen und dadurch den Moabiten zum Sieg über es zu verhelfen, ſteht ganz im Einklange, daß Bileam, wo dieſes Streben mißlungen war, durch jenen böſen Rath auf Israels Verderben hinarbeitete, und endlich unter deſſen Feinden gegen daſſelbe kämpfte. Damit aber wiederum ſteht im Einklange, daß Bileam von den Israeliten auch als Feind erkannt und behandelt, und gleich den übrigen Feinden, in deren Reihen er gegen ſie kämpfte, erſchlagen wurde. Von einem Widerſpruche

1) De Wette, Beiträge II. 363 ff.

Digitized by Google

alſo und daraus ſich ergebenden Verſtößen gegen die hiſtoriſche Wahrheit zeigt ſich in den angeführten Stellen keine Spur.

Zum Schluſſe verweist de Wette noch auf §. 154. u. 156. ſeiner Einleitung, wo bloß das Deuteronomium in Betracht gezogen und mitunter auch zu zeigen geſucht wird, daß zwiſchen ihm und den vorausgehenden Büchern verſchiedene Differenzen und Widerſprüche obwalten. Der Raum geſtattet jedoch für dieſes Mal nicht mehr, auch hier noch in eine ſpecielle Beurtheilung der bemerklich gemachten Einzelnheiten einzugehen. Uebrigens dürfte aus dem Bisherigen ſchon erſichtlich ſein, daß die negativen Beweisführungen der neueren Bibelkritik nicht gerade auf einem feſten Grunde ſich aufzubauen pflegen, ſondern nicht ungern und ſogar gewöhnlich mit willkührlichen Annahmen und unerweislichen Vorausſetzungen ſich begnügen, um ſich mit Hülfe derſelben den heiligen Text nach ihrem Geſchmacke zurecht zu legen. Man könnte ſie ruhig gewähren laſſen und dieſe nicht ſehr beneidenswerthe Errungenſchaft unbeſtritten ihren Urhebern und Liebhabern überlaſſen, wenn ſie nur nicht aller Welt zumutheten, ihre Productionen als unſchätzbare Geſchenke ächter Wiſſenſchaft mit freudigem Beifall aufzunehmen, und ihre Phantaſien und phantaſtiſchen Spiele mit dem Bibeltexte als ſichere unerſchütterliche Grundlage jeder wahren bibliſchen Geſchichte und Theologie zu bewundern, und ſofort auch der feſten Ueberzeugung zu leben, daß jeder, der etwa das nicht ſollte über ſich gewinnen können, entweder an ſeiner Vernunft oder an ſeiner Sittlichkeit, oder an beiden zugleich Schiffbruch gelitten habe.

Welte.

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

Der Papſt als Staatsoberhaupt und die Demagogie in Italien. Gedanken eines Retrograden über die neueſten Zuſtände in Italien. Aus dem Italieniſchen des **P. Curci** überſetzt und mit Anmerkungen begleitet von E. v. Moy. Insbruck 1849. Gedruckt von Felician Rauch. VIII und 205 S. Preis 54 kr.

Dieſe Schrift gehört, wie ihr Titel zeigt, zu denjenigen, welche die Revolution im Kirchenſtaat hervorgerufen hat, ihr Verfaſſer, ein von Rom vertriebener Jeſuite, ſchrieb ſie zu Paris im Frühjahr 1849, alſo noch vor der franzöſiſchen Intervention und der Wendung überhaupt, welche die Revolution in Italien genommen. Sie unterſcheidet ſich von den in unſerer Zeitſchrift früher angezeigten verwandten Schriften des Abbé Dupanloup und des Prof. Brandes, daß ſie weniger auf die hiſtoriſchen und in der Natur des Papſtthums liegenden Beweiſe für die weltliche Souveränität des Papſtes ſich einläßt, als vielmehr der Demagogie in Italien direct zu Leibe geht,

Digitized by Google

und ihren Charakter und das Verbrechen, welches ſie gegen Pius IX. begangen, unter allen Geſichtspunkten zu bezeichnen ſucht. Dadurch ſucht ſie vorzüglich auf das größere katholiſche Publikum zu wirken, iſt übrigens mit Geiſt und Scharfſinn geſchrieben, und empfiehlt ſich überdies durch eine fließende warme Darſtellung.

Ihrem Inhalte nach zerfällt ſie in eine hiſtoriſche Einleitung, eine ausführliche Bekämpfung der Demagogie, und einen paränetiſchen Schluß. In der Einleitung nennt er das Uebel, an welchem Italien leide und deſſen Heilung er verſuchen will, Demagogie, ſetzt aber bei, daß er es eben ſo gut Radicalismus, Socialismus oder mit noch anderen Namen hätte nennen können, da es weniger auf den gangbaren Namen als auf die Natur des Uebels ankomme, ſeiner Natur und ſeinem Urſprunge nach ſei es der Irrthum und die Sünde, welche ſeit dem Anfang der Geſchichte gegen die Wahrheit und das Gute geſtritten, ſchon in unſerem Urvater den göttlichen Hauch entſtellt, von da an den Samen aller Laſter und Gewaltthaten ausgeſtreuet, durch Judas, Kaiphas und Pilatus mit dem Gottesmord das Vorſpiel zu den Verfolgungen der Kirche begonnen, und ſeitdem in den mannigfaltigſten Formen und unter den verſchiedenſten Namen Verderben geſtiftet. Von dieſen allgemeinen Betrachtungen zu Italien ſich wendend, wirft er die Frage auf, wie es gekommen, daß die unkatholiſche Demagogie, welche auf der Halbinſel zwar immer vorhanden, aber zu einer ſcheinheiligen Verſtellung gezwungen war, in der letzten Zeit ſo leichtlich obgeſiegt habe, während ſie in Frankreich zu wiederholten Malen beſiegt worden, und antwortet darauf, dieß ſei durch zwei die Revolution begünſtigende Umſtände bewirkt worden,

Digitized by Google

nämlich durch das Stadium, in welchem ſich der Einbruch der Ketzerei in Italien bereits befand, und das Dazwiſchentreten des religiöſen Gedankens, der auf die frevelhafteſte Weiſe entweiht, als Scheinmittel und Helfershelfer der Revolution und Anarchie gebraucht wurde. In der erſten Hinſicht bemerkt er, daß Italien in der Revolution langſamer vorſchreitend ſich noch im zweiten Stadium befand, wo die mittleren Schichten der Geſellſchaft vom Fieber excentriſcher Theorieen und ebenſo excentriſcher Leidenſchaften geſchüttelt werden, während dem das eigentliche Volk in ſeinem beſſern und größern Theile noch unverſehrt iſt, wie auch in der That dort bankerotte Advocaten, ſchlechte Doctoren, verpfuſchte Literaten, Journaliſten und Standredner ſich zu Führern der Democratie aufgeworfen haben. Doch würden dieſe Führer und ihre Freunde bei dem italieniſchen Volke den Eingang nicht gefunden haben, den ſie fanden, wenn ſie nicht aus boshafter Heuchelei oder aus Verblendung den religiöſen Gedanken in die Revolution und Democratie hereingezogen hätten; der Verfaſſer kommt hier auf das Spiel mit den Benedictionen, die mit wüthendem Eifer von dem Quirinal begehrt wurden, auf die Crociati, beſonders auf die Schriften Gioberti's und die Trauerrede des Pater Ventura auf die gefallenen Wiener zu ſprechen, die er wegen ihrer Identificirung der Religion mit der Democratie einer ſcharfen Kritik unterwirſt. Nachdem er noch Italien oder die Italiener in drei große Haufen getheilt, nämlich in rothe Demagogen, Liberale, welche die Freiheit und geſetzliche Ordnung aber ohne die Kirche wollen, ohne jedoch ſich als deren Gegner zu bekennen, und eigentliche Katholiken, und die Behauptung aufgeſtellt hat, daß die Demagogen die Erfolge nicht

gehabt haben würden, wenn ſie nicht in den Liberalen eine poſitive, in den Katholiken eine negative Stütze gefunden hätten, geht er zu ſeiner eigentlichen Aufgabe über.

Dieſe iſt eine ſtrenge Beurtheilung der Revolution im Kirchenſtaat und der gegen Pius IX. verübten Gewaltthaten; der Verfaſſer betrachtet ſie unter drei Geſichtspunkten, und bezeichnet ſie zunächſt als eine Felonie, weil ſie die Regelmäßigkeit der öffentlichen Gewalt mit Füßen trat; als eine Tyrannei, weil das Recht der Völker unterdrückt wurde; endlich als einen ungeheuren Kirchenfrevel, weil ſie ein Angriff war auf die Ehre und Unabhängigkeit der Kirche.

Um den Beweis zu führen, daß in der römiſchen Revolution der Charakter einer Felonie lag, hält es der Verfaſſer für nothwendig, ſich auf die Frage von der Volksſouveränität einzulaſſen, und räumt in ihrer Beantwortung mehr ein, als man von ihm auf ſeinem Standpunkt erwarten ſollte; er iſt mit Franz Suarez und der Ere Nouvelle einverſtanden, daß die erſten und natürlichen Träger der Staatsgewalt die Völker ſelbſt ſeien, von welchen ſie auf eine Verſammlung von mehreren Individuen oder auf ein einziges oder auch auf deſſen Nachkommen (eine Dynaſtie) übertragen werde, durch welche Uebertragung erſt eine öffentliche Auctorität entſtehe und zur Bethätigung ihrer Wirkſamkeit gelange. Bei dieſer falſchen und beſchränkten Auffaſſung, von welcher der Ueberſetzer nachweist, wie Suarez und viele andere würdige Männer zu ihr gelangten, iſt der Verfaſſer genöthigt, ſeinen Satz ſelbſt wieder zu beſchränken, indem er die Volksſouveränität nur gelten läßt für gewiſſe Fälle, als für die urſprüngliche Bildung der Geſellſchaft, für eine

neue Conſtituirung derſelben nach vorausgegangener Auflöſung, oder wenn die Geſellſchaft ſich gegenüber befände einem Uſurpator, oder endlich wenn der Inhaber einer rechtmäßigen Gewalt ein Tyrann würde, d. h. wenn er die ihm auferlegten Bedingungen und Zuſagen nicht erfüllte. Nach dieſer in den Augen des Referenten noch immer etwas zweideutigen Beſtimmung der Volksſouveränität macht der Verfaſſer einen ſehr lebhaften Excurs gegen die kleinen Tyrannen von Rom und den König Karl Albert.

Zu dem Beweiſe übergehend, daß die weltliche Herrſchaft der Päpſte in Rom eine rechtmäßige ſei, rechtmäßiger als jede andere und mit keiner anderen vergleichbar, iſt er mit der gewöhnlichen hiſtoriſchen Anſicht nicht zufrieden, welche dieſe Herrſchaft auf die Schenkungen Pipins und Karls des Großen gründet, er findet ihren Urſprung in der freiwilligen und ungezwungenen Zuſtimmung des Volks, ſo daß es für die Nachfolger Petri keine Mitte gab zwiſchen dem Verfolgtwerden während der Herrſchaft des Heidenthums und ihrer Herrſchaft auf dem Vatikan, nachdem die Kirche frei geworden. Mit dieſer oratoriſchen Kraftſprache ſtimmt es dann aber doch nicht recht zuſammen, wenn er auf die einzelnen hiſtoriſchen Belege für die päpſtliche Herrſchaft eingehend von Aufträgen politiſcher Natur ſprechen muß, welche die Päpſte entweder von den Kaiſern zu Conſtantinopel oder von den in Italien herrſchenden gothiſchen und longobardiſchen Königen erhielten. Beſſer als dieſe an Genauigkeit und Ausführlichkeit mangelhafte hiſtoriſche Deduction iſt die Widerlegung der Einwürfe, welche von der moraliſchen Schlechtigkeit einzelner Päpſte, den nicht ſeltenen Beiſpielen von Nepotismus oder von

der nicht immer muſterhaften Staatsverwaltung hergeholt werden. Zum Schluſſe dieſes Abſchnitts beſpricht er die Vorwürfe, die dem Papſte über ſeine Weigerung an Oeſterreich Krieg zu erklären, von den Demagogen gemacht, und er ein Verräther an der Sache der Freiheit, ein Feind Italiens, der Verbündete des Abſolutismus u. ſ. w. genannt wurde; der Verfaſſer führt dagegen aus, daß der Papſt nach dem Princip der Gerechtigkeit nicht anders habe handeln können, daß er die militäriſche Schwäche der ſogenannten italieniſchen Patrioten und auch die Urſachen dieſer Schwäche wohl gekannt, und darum indem er den Frieden wollte, ſich auch vor ihnen als Politiker bewieſen habe.

Im zweiten Abſchnitt wirft der Verfaſſer der italieniſchen Demagogie vor, daß ſie tyranniſch und bedrückend für die Völker war, während ſie für die Freiheit der Völker und um ſie vom Joche der Tyrannei loszumachen, zu kämpfen vorgab. Nach Aufſtellung dieſer Behauptung ſollte man erwarten, daß der Verfaſſer die Belege dazu aus der Wirthſchaft der römiſchen Triumvirn und ihrer Gehilfen aufführen würde, was nicht ſchwer war; ſtatt in dieſe Specialitäten einzugehen, verbreitet er ſich über allgemeine Sätze, wie daß es in Bezug auf die wahre Wohlfahrt eines ſtattlichen Gemeinweſens auf die Regierungsform blutwenig ankomme, weil von jeder dieſer Formen Beiſpiele des allerbeſten wie des allerſchlechteſten Erfolgs ſich anführen laſſen, daß die conſtitutionellen Monarchieen, wie ſie Italien ſchon hatte, von einigem Vortheil waren, daß das römiſche Volk Conſtitution und Republik nicht gewollt, ſondern beide ſich nur habe aufdringen laſſen von denjenigen, welche dabei nur ihren eigenen Vortheil ſuchten

Digitized by Google

und fanden. Nun geht der Verfaſſer auf den Kirchenſtaat im Beſondern ein und führt aus, daß die Fürſten deſſelben die Päpſte jener volksthümlichen Schranken, welche die Conſtitutionen in andern Staaten den Monarchen auflegen, nicht bedürfen, indem ſie dem Volke beſſere Garantien darbieten durch ihren perſönlichen vom chriſtlichen Geiſte durchdrungenen und einem höheren Beiſtand gehobenen Charakter, durch die Art ihrer Erwählung, und ihre geiſtliche Suprematie. Der Verfaſſer bemerkt jedoch ausdrücklich, er wolle damit nicht ſagen, daß der Papſt als weltlicher Fürſt unfehlbar ſei in derſelben Art, wie in Sachen des Glaubens und der Sittenlehre; dieſe Bemerkung war nothwendig, indem er zur Widerlegung der Schmähungen übergeht, womit Gioberti das Prieſterregiment überhaupt und zumal jenes des Oberprieſters, und perſönlich die Regierung Gregors XVI., dem er alle Fähigkeiten eines Fürſten abſprach, wie nicht minder die Kirchenſtaaten, welche er die letzten unter den italieniſchen Provinzen nennt, überhäuſt hat. P. Curci antwortet hierauf zuerſt durch die Aufzählung der Quellen, aus welchen jene Vorwürfe hervorgegangen ſind, dann ſtellt er die Behauptung auf, daß wenn die politiſche Civiliſation in der größtmöglichſten Ausdehnung des moraliſchen und materiellen Wohlſtands auf die Individuen einer menſchlichen Genoſſenſchaft beſtehe, die päpſtlichen Staaten wenn nicht allen civiliſirten Ländern vorangingen, doch hinter keinem zurückſtehen, und wenn es ihnen an etwas mangelte, dafür in anderen Beziehungen reichlichen Erſatz hatten. Referent würde nicht umhin können, ſeine Zweifel an der objectiven Richtigkeit dieſer rhetoriſchen Aſſertion zu äußern, wenn P. Curci nicht auf den folgenden Seiten einlenkend

ſagte: ich will nicht läugnen, daß einige Reform im öffent- lichen Weſen in Rom von Nöthen war, und unter dieſen Bedürfniſſen ein bürgerliches und Straf-Geſetzbuch nebſt einer neuen Prozeßordnung, einige Freiheit in den Ge- meindeverwaltungen und etwas größere Begünſtigung für Handel und Induſtrie nennt, warum, ſetzt Referent bei, nicht auch eine größere Sorgfalt für die Cultur des Bodens?

Das dritte Verbrechen der italieniſchen Demagogie war ein ungeheurer Kirchenfrevel, indem ſie durch die Vertreibung des Papſtes die Ehre und Unabhängigkeit der Kirche angriff. Die Beweisführung hiefür begründet der Verfaſſer durch die Ausführung, daß die Kirche wenn gleich eine im höchſten Sinn übernatürliche und geiſtige, doch zugleich eine unter Menſchen und für Menſchen er- richtete Anſtalt ſei, die für ihren irdiſchen und ſichtbaren Beſtand wie zu ihrer äußeren Wirkſamkeit menſchlicher und ſinnlicher Mittel bedarf, wohin zunächſt ihre äußere Organiſation, Lehranſtalten, Geſetze, Regierungs- und Ver- waltungsnormen gehören. Die Kirche muß aber dieſe irdiſchen und materiellen Mittel nicht bloß haben, ſie muß auch in ihrem Beſitze geſichert und in ihrer Anwendung unabhängig ſein; und hiezu iſt durch die göttliche Für- ſehung nicht nur der Kirche ein ſichtbares Oberhaupt ge- geben, ſondern auch dafür geſorgt worden, daß dieſes durch einen äußeren Beſitz auch äußerlich unabhängig blieb, und ſo auch auf die äußere Unabhängigkeit aller Mittelorgane im kirchlichen Körper bis auf das letzte Glied herab wirken konnte. Darin liegt alſo das Verbrechen der Demagogie, daß ſie durch die Entkleidung des Papſtes von ſeiner weltlichen Unabhängigkeit zugleich die ganze Kirche ihrer Unabhängigkeit berauben wollte. Der Verfaſſer ſtellt hierauf

Digitized by Google

Betrachtungen darüber an, was die Folge ſein würde, wenn es gelänge, der Kirche jene Stütze der Unabhängigkeit zu entreißen; er findet, daß ſich dieſe durch keine andere Vorſorge erſetzen laſſe, und die Kirche würde in die Zeiten der alten Verfolgungen zurückſinken. Die Vorzeichen einer ſolchen Kataſtrophe erblickt der Verfaſſer in dem halb heidniſchen, halb ketzeriſchen Charakter der italieniſchen Demagogie, dem kirchenfeindlichen Geiſt der Journale, welche in der Begeiſterung für die römiſche Revolution erklärten, daß ſie eher, als ſich einen Fürſt-Papſt gefallen zu laſſen, ein Schisma erregen, einen Gegenpapſt aufſtellen, oder ſich als Ketzer erklären würden, in der Kurzſichtigkeit der Laien und Prieſter hinſichtlich der Tendenz dieſer Revolution, in der Unthätigkeit der ſogenannten Gutgeſinnten u. ſ. w.

In dem Schluſſe wendet ſich der Verfaſſer zu der Kehrſeite des trüben Gemäldes, welches er im dritten Abſchnitte über die italieniſchen Zuſtände aufſtellte, indem er auf die Abſichten der Vorſehung die politiſche Autonomie des Papſtes aufrecht zu erhalten hinweist, welche ſich in der ſcheinbar zufälligen, für den gedachten Zweck aber im höchſten Grade providentiellen Verkettung der Umſtände herausſtellen. Der Verf. ſagt hierüber: wäre die Frevelthat gegen Pius IX. in dem Augenblicke vollbracht worden, wo die Socialiſten in Frankreich die Oberhand hatten, oder hätten dieſe die Oberhand erhalten, als ſie vollbracht wurde, und hätten ſich in dieſem Falle die franzöſiſchen Waffen auf die Seite der italieniſchen Demagogie geſtellt, dann wäre die Wiederherſtellung der päpſtlichen Herrſchaft entweder unmöglich oder doch unendlich ſchwierig geweſen, ſo aber hat Gott der verruchten italieniſchen Faction einen

augenblicklichen Triumph nicht eher geſtattet, als ſich in Frankreich eine feſte und gemäßigte Regierung gebildet, und die europäiſche Politik durch die allenthalben hervortretenden revolutionären Verſuche beſtimmt eine dem römiſchen Pontificat günſtige Richtung genommen hatte; ſo führten die franzöſiſchen Waffen unter Zuſtimmung der übrigen Mächte den Papſt zurück. Nachdem der Verfaſſer noch gezeigt, bis zu welchem äußerſten Punkte die Beſtrebungen der Führer der italieniſchen Demagogie nothwendig führen müßten, nämlich einer allgemeinen Sklaverei unter drei bis vier Tyrannen, ſchlägt er auch die Mittel vor ihnen mit Erfolg entgegen zu arbeiten. Da er nämlich weniger an dem Gefühle der Pflicht als an der Kraft zu deren Erfüllung von Seite der Regierungen zweifelt, ſo ſchlägt er, um dieſe Kraft zu heben, folgende Mittel vor; vor allem ſollen die conſtitutionellen Regierungen nur ſolche Männer in das Miniſterium berufen und darin feſthalten, welche es mit der Conſtitution ehrlich meinen, was ihnen um ſo leichter ſein werde, da es in Italien nur zwei Parteien gebe, nämlich Freunde der Conſtitution und Anhänger der Democratie; das zweite Mittel wäre ſtrenges Verbot aller Volksdemonſtrationen, das dritte die Bezähmung der zügelloſen Preſſe, wozu noch das Verbot der Clubs und die Wiederherſtellung der Freiheit der Kirche hinzukommen müßte, jenes um den geheimen Wühlereien ſo viel als möglich vorzubeugen, dieſe um öffentlich auf das gutgeſinnte Volk einzuwirken und es vor den Täuſchungen ſogenannter Volksfreunde zu bewahren, bei allen dieſen Vorſchlägen weist der Verfaſſer auf das Beiſpiel der gegenwärtigen Regierung in Frankreich hin.

Um unſer Urtheil über die vorliegende Schrift im

Ganzen auszuſprechen, bemerken wir, daß ſie mit einer genauen Kenntniß der italieniſchen Zuſtände und einer tiefen Einſicht in den Zuſammenhang derſelben mit der ſittlich-religiöſen Verkommenheit, nach ihrer äußern Form mit glänzendem Styl geſchrieben iſt, der nur zuweilen in eine überfließende Rhetorik ausläuft. Ueber einzelne Verſtöße, wie beſonders über den Widerſpruch, in welchen der Verfaſſer ſich verwickelt, indem er gegen die ganze Tendenz ſeiner Schrift die Volksſouveränität, wenn auch mit Einſchränkung nach dem Vorgange von Franz Suarez vertheidigt, hat ſich der Ueberſetzer ſelbſt ausgeſprochen.

Drey.

2.

Die Apokataſtaſis der unfreien Creatur auf katholiſchem Standpunkte. — Eine dogmatiſch-exegetiſch-hiſtoriſche Abhandlung von Dr. Joh. Baptiſt. Kraus, z. Z. Prediger an der St. Michaels-Hofkirche zu München. Regensburg, 1850. Verlag von Friedrich Puſtet. 100 S. Preis 36 kr.

Vorliegende Schrift iſt eine Inaugural-Abhandlung, vom Verfaſſer geſchrieben zur Erlangung der Doctorwürde aus der Theologie. Er äußert in der Vorrede: daß er hiemit keineswegs darauf Anſpruch mache, „die theologiſche Literatur bereichern zu wollen.“ Daß er aber gerade dieſen Gegenſtand ſich gewählt, geſchah theils „um ſeiner eigenen Belehrung willen“, theils weil derſelbe „in der

Digitized by Google

neuern und neueſten theologiſchen Literatur unberückſichtigt geblieben.“ Da er jedoch nach ſeiner Promotion unmittelbar zum Predigtamt berufen ward, ſo war es ihm unmöglich, „ſeine wiſſenſchaftliche Erſtlingsarbeit allſeitig zu erweitern und zu verbeſſern“, weßhalb er auch um nachſichtsvolle Beurtheilung bitte. Allein deßohngeachtet muß Referent ſagen, daß dieſe Schrift inſtructiv ſei. Denn hat auch der berühmte Dr. Brenner bereits in ſeiner Dogmatik (2 Bd. 4 Abthlg. 1838) die patriſtiſchen Zeugniſſe für dieſe Lehre fleißig zuſammengeſtellt, ſo geſchah es doch nicht in einem ſtreng organiſchen Zuſammenhange, und zugleich mit Rückſicht auf die Darſtellungen der Scholaſtik. Dieſe letztere Ergänzung hat der Verfaſſer geleiſtet, zwar nicht vollſtändig, aber doch gewiß der Hauptſache nach.

Der Verf. theilt ſeine Schrift in eine Einleitung und eine Abhandlung ein. In der Einleitung gibt er im I. Punkte derſelben eine Begriffsbeſtimmung der Apokataſtaſis. Er ſagt S. 2: „Im Sprachgebrauche der heil. Schrift bedeutet *ἀποκατάστασις*: Zurückverſetzung in einen ehemaligen Zuſtand, Reintegration gedrückter Verhältniſſe, Erhebung zu etwas beziehungsweiſe Vollkommnerem.“ Weiterhin bemerkt er (S. 2 u. 3): „In der theologiſchen Schulſprache bezeichnet *ἀποκατάστασις* die einſtige, durch die volle Manifeſtation der Erlöſungskraft zu vermittelnde Aufhebung der in der geſammten Creatur geſetzten Folgen der Sünde und die damit verknüpfte Erneuerung des geſchaffenen Univerſums. Auf die unfreie Creatur bezogen, iſt ſie die einſtige Clarification der Natur; auf die freie Creatur bezogen, iſt ſie die Begnadigung und Beſeligung der Verdammten. Letzteres bildet die gewöhnlich ſ. g. „*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*“. Dieſe fand zwar im kirch-

Digitized by Google

lichen Alterthume einzelne Freunde und fließt als nothwendige Conſequenz aus den Principieen des modernen Pantheismus, der „All- und Wiederkehr, All-Einigung der Menſchen mit ihrem Schöpfer“ als das Ende der Weltgeſchichte bezeichnet. Aber mit dem katholiſchen Dogma von der Ewigkeit der Höllenſtrafen iſt ſie ſchlechterdings unvereinbar. Darum kann auch vorliegende Abhandlung dieſes Moment in ihre Begriffsbeſtimmung nicht aufnehmen.“ Dieß iſt allerdings vom Verf. gut bemerkt, daß der Pantheismus auf das Endziel der All-Wiederkehr, der All-Einigung hinſteuern müſſe, theils in Folge ſeines Grundprincips: des Monismus, theils, um ſich auch populär zu machen, da viele Menſchen das mühſame Tugendſtreben ſcheuen und ohne ſelbes ſelig werden wollen, und auch ſelig werden zu können meinen. Aber es frägt ſich: Welcher moderne Pantheismus kann ſich wohl an die benannte irrige Lehre der Apokataſtaſis anſchließen? Nach dem Dafürhalten des Ref. kann dieß nur der Pantheismus der Tranſcendenz. Denn auf dieſem Standpunkte iſt noch eine formelle Trennung der Welt vom Abſoluten, mithin einigermaßen ein Fürſichſein des endlichen Geiſtes; nur da kann ſich alſo das Einzelne, das durch die Emanation Beſonderte, wieder mit dem allgemeinen abſoluten Sein vereinigen. Nicht ſo verhält es ſich bei dem Pantheismus der reinen Immanenz, wo es kein Jenſeits gibt. Allein conſequent kann der Pantheismus der Tranſcendenz die Unſterblichkeit der einzelnen Menſchengeiſter auch nicht behaupten. Denn auf dem moniſtiſchen Standpunkte hat nur das Allgemeine (die Gattung) einen ewigen Fortbeſtand, und die Verwirklichung deſſelben in der Allheit der Beſonderungen, d. h. der abſolute Proceß. Die einzelnen

Menſchengeiſter als Offenbarungsmomente des Abſoluten können immerhin wieder vergehen, ſobald ſie als Mittel dem Allgemeinen (dem Abſoluten) nicht mehr zu dienen geeignet ſind, wie es auch Dr. Strauß auf dieſem Standpunkte mit Recht in ſeiner Dogmatik behauptet hat, da der Typus des Naturlebens die Grundlage ſeines Syſtems bildet. Mit Conſequenz kann daher auf dieſer Grundlage die einſtige All-Einigung der Menſchengeiſter, als für ſich ſeiender ſelbſtbewußter Perſönlichkeiten, mit Gott nicht angenommen werden. Denn conſequent würde das in's Allgemeine zurückkehrende Einzelne in demſelben zerfließen, wie der in's Weltmeer fallende einzelne Regentropfen in dieſem ſein Fürſichſein verliert. Es würde demnach den in den allgemeinen abſoluten Geiſt zurückkehrenden Einzelgeiſt daſſelbe Geſchick treffen. Wie ſollte auch auf dieſem Standpunkte von einer jenſeitigen bewußten perſönlichen Beſeligung der Allheit der Einzelgeiſter noch die Rede ſein können, wenn conſequent es kein Jenſeits, ſondern nur ein Dieſſeits gibt. Anders iſt es auf dem dualiſtiſchen Standpunkte. Hier iſt der menſchliche Geiſt ein wahres Fürſichſein, weil nicht bloß eine ſubſtanzielle Erſcheinungsform des Abſoluten, ſondern ein Princip für ſich, qualitativ von Gott verſchieden. Hier gibt es ein Jenſeits, ſonach auch eine Einigung, aber nicht nothwendig eine All-Einigung der Menſchengeiſter mit ihrem Schöpfer in Seligkeit. Urſprünglich iſt zwar jeder menſchliche Geiſt zur Seligkeit beſtimmt. Aber dieſe Beſeligung kann auch nicht eintreten, weil der Geiſt frei iſt, und ſich auch gegen Gott entſcheiden, daher ſich derſelben aus eigener Schuld berauben kann, weßhalb er auch die Liebe Gottes, die eine heilige iſt, nicht anzuklagen vermag. Hier iſt alſo die All-Einigung der Menſchengeiſter mit Gott

Digitized by Google

in Seligkeit keineswegs ein Poſtulat, wenn der Weltzweck erreicht werden ſoll.

Nur dieß wird gefordert, daß auch die Natur an der Verklärung des Geiſtes im Menſchen Theil nehme, da ſie gleichfalls bei ſeinen guten Handlungen mitgewirkt hat. Indeß hat die Clarification des menſchlichen Leibes allerdings zur Folge: auch die Erneuerung der Außennatur und dieß wegen der Harmonie im Weltorganismus. Der Verfaſſer verſteht demnach mit Recht unter der Apokataſtaſe: „die Aufhebung der durch den Sündenfall in der unfreien Creatur eingetretenen Folgen und ihre einſtige Verherrlichigung“ (S. 3).

Er behandelt hierauf im II. Punkte der Einleitung „die außerkirchliche Auffaſſung der Apokataſtaſis“, und zwar A. im Heidenthum, dann B. im Judenthum, und C. in den älteſten chriſtlichen Häreſieen. — Was das Heidenthum anbelangt, ſo ſagt er S. 4: „In dem Mythen- und Sagenkreiſe der alten Heidenwelt bildet die Tradition von einem verloren gegangenen beſſern Zuſtande und einer ſucceſſiven Verſchlimmerung der Erde und ihrer Bewohner ein weſentliches Glied. Daß der Verfall der Natur von jeher und faſt überall angenommen wurde, beweiſen nicht nur die Ueberlieferungen von einem goldenen Zeitalter, ſondern auch die weit verbreiteten Sühnungsopfer, die ſchrecklichen Bußübungen der Indier, die Träume von einer Seelenwanderung. Hieran reihte ſich nun die Erwartung einer *ἀποκατάστασις* oder *ἀνακύκλωσις* aller Dinge. Es war conſtanter Glaube der alten Völker, daß Götter und Geſtirne, Himmel und Erde in ihre anfängliche Seinsweiſe zurückverſetzt, und eine neue, in unendlich oft wiederkehrenden Kreiſen ſich verlaufende Entwicklung der Dinge

erfolgen werde.“ Dieſe dunkle Ahnung der Apokataſtaſe weiſt er ſodann nach in den verſchiedenen alten heidniſchen Religionsſyſtemen. — In Hinſicht des Judenthums bemerkt er nach dem Vorgange von Hieronymus, „daß die jüdiſche Auffaſſungsweiſe die Apokataſtaſe mit dem Chiliasmus in Verbindung zu bringen pflegte.“ In Betreff der älteſten chriſtlichen Häreſieen äußert er, „daß die Nazaräer die Palingeneſie chiliaſtiſch auffaßten,“ und ebenſo „die Ebioniten“ (S. 9). Dann weiterhin beſpricht er den Chiliasmus des Cerinthus (S. 9 u. 10). Von den gnoſtiſchen Syſtemen bemerkt er treffend (S. 11): „Haben die gnoſtiſchen Syſteme ein endliches Aufhören aller Körperlichkeit gelehrt, ſo war dieß eine nothwendige Conſequenz aus ihrer Grundanſchauung von der Materie. Denn wird die äußere, ſichtbare Welt als der Sitz des Böſen, ja als das Böſe ſelbſt erklärt, ſo konnte an einſtige Verherrlichung derſelben wohl nicht mehr gedacht werden.“ Ebenſo richtig iſt, was der Verfaſſer vom Manichäismus urtheilt, daß nach ſeiner Lehre „die völlige Entfeſſelung der Lichtkeime aus der Materie und ihre Zurückführung in das Reich des guten Princips das Ziel des Weltlaufs“ ſei, und daß dieſer ſich ſonach „nicht mit einer Verſöhnung, ſondern mit einer gänzlichen Scheidung beider Principieen“ ſchließe. Deßhalb könne „ihre beiderſeitige Scheidung“ auch nicht „als eine Apokataſtaſe im wahren Sinne gelten“ (S. 12).

Bis hieher ging die Einleitung. Nun beginnt die Abhandlung des Verfaſſers. In dieſer erweiſt er im I. Artikel „die Apokataſtaſis als Exigenz einer chriſtlichen Naturbetrachtung.“ Im 1. Punkte dieſes Artikels beſpricht er das „Weſen“, das „Verhältniß“ und den „Zweck der Natur“; im 2. Punkte hierauf: „die urſprüngliche Güte

Digitized by Google

der Natur"; und im 3. Punkte endlich: „die Deteriorirung der Natur durch den Sündenfall." Er ſucht mittelſt einer durch das Chriſtenthum geläuterten Betrachtung der Natur von der nunmehrigen corrumpirten Wirklichkeit derſelben zu ihrer einſtigen Wiederherſtellung fortzuſchreiten. Deßhalb zeigt er ihr Weſen, ihr urſprüngliches Verhältniß zu dem Menſchen, und ihren Zweck auf. Die Natur iſt ihm „dasjenige vom Schöpfer geſetzte Sein und Leben, welches iſt und lebt, aber nicht erkennt und will" (S. 16). In Betreff des Letztern ſtimmen wir dem Verfaſſer bei, aber zu wenig ſcheint uns behauptet zu ſein, wenn er ſagt (S. 16): Die Natur weiß auch nicht „um die Erſcheinungen ihres Seins." Denn dieſer Behauptung widerſprechen die ſinnlichen Anſchauungen und Vorſtellungen der ſinnbegabten Thierindividuen. Wahrſcheinlich wollte der Verfaſſer hier ſagen, daß die Natur nicht um die Erſcheinungen ihres Seins als ſolche wiſſe. Denn ſonſt könnte er nicht auf derſelben Seite 16 bemerken: daß in den höher organiſirten Thieren „das Streben der Natur, ihrer ſelbſt bewußt zu werden," unverkennbar ſei. Er erhärtet ferner aus der Idee, daß die Natur urſprünglich zur Forteriſtenz beſtimmt iſt. In Uebereinſtimmung mit Dr. Pabſt behauptet er (S. 17): „Die Natur könnte auch nicht ſein, wenn Gott nicht wollte, daß ſie ſei; ſie iſt, weil Gott will, daß ſie ſei; wenn ſie aber in Folge des göttlichen Willens einmal iſt, ſo kann ſie nicht wieder nicht ſein." Mit Recht fügt er noch hinzu: „Die Nothwendigkeit des Fortbeſtandes der Natur iſt aber nur eine relative, weil durch Gottes Willen bedingte, und bezieht ſich nicht ſowohl auf ihre individuellen Erzeugniſſe und accidentellen Formen, als vielmehr auf ihre Subſtanz." Daß mit dieſer Vernunftidee

auch die heil. Schriſt in vollkommenem Einklang ſtehe, ſucht er zu erweiſen aus Pſ. CXVIII (119), 90; Ekkl. I, 4; Sir. XVI, 26, 27; Ekkl. III, 14; Bar. III, 32. In dieſen citirten Stellen wird nämlich geſagt: daß „die Erde in Ewigkeit“ ſtehe; daß „Gott die Erde bereitete auf ewige Zeit.“ Gegründet ſagt daher der Verfaſſer (S. 18): „Wollen auch die angeführten Stellen, da das עוֹלָם des hebräiſchen Textes, wie das *αἰώνιως* der LXX und das aeternus der Vulgata bald eine beſtimmte, bald eine unbeſtimmte, bald eine endloſe Dauer bezeichnet, keineswegs urgirt werden, ſo iſt doch anderſeits anzuerkennen, daß in der heil. Schriſt nirgends eine einſtige Vernichtung der unfreien Creatur prädicirt wird.“ Denn die Citaten dagegen: Pſ. 101 (102), 26—28; Iſ. LI, 6., hierauf: Math. XXIV, 35; Marc. XIII, 31. ſprechen alle nur von einem „Heraustreten des Himmels und der Erde aus ihrem und über ihren dermaligen Zuſtand hinaus zu einer andern Daſeinsweiſe.“ Nachdem er ſo alle dawider erhobenen exegetiſchen Bedenken hier gelöst, zieht er zuletzt den Schluß (S. 19): „Es iſt kein Widerſpruch, wenn die heil. Schriſt einerſeits eine ewige Fortdauer, anderſeits ein Vergehen der Weltcreatur in Ausſicht ſtellt.“

Er erörtert ſofort auch die Nothwendigkeit der Wiederherſtellung des urſprünglichen Verhältniſſes der unfreien Creatur. Denn urſprünglich war die Natur beſtimmt, „dem Menſchen nach ſeiner phyſiſchen Seite zu dienen“ (S. 21); ſie ſollte „ein Organ Gottes ſein, zur Manifeſtation ſeiner Macht, Weisheit und Liebe“ (S. 21); und endlich: „dem höhern Streben des Menſchen“ (zur Realiſirung des Guten) dienen (S. 22). Es war „mit der Natur nichts Böſes geſetzt“ (S. 22). Der Menſch

Digitized by Google

ſtand in Frieden mit ihr. Allein die „Fixirung der Güte der Natur und ihre Clarification“ war an „die Selbſtentſcheidung“ des Urmenſchen geknüpft. Dieſer „ſollte mit der Vollendung ſeines Daſeins vorangehen, damit auch ſie mit ihrer Vollendung nachfolge“ (S. 24).

Der Verfaſſer zeigt nun deßhalb die Deteriorirung der Natur durch den Sündenfall. Die Möglichkeit hievon conſtruirt er nach Dr. Günther. Er ſagt (S. 24): „Beſtimmt, die beſeligenden Folgen des Gehorſams zu theilen, mußte „die Natur“ vice versa auch an den fluchbeladenen Ergebniſſen des Ungehorſams desjenigen, an den ſie zunächſt angewieſen war, participiren.“ Denn „der Menſch iſt die Syntheſe von Geiſt und Natur.“ Wer dieſes „commercium animae et corporis begriffen: der mag die Wechſelwirkung zwiſchen immateriellen und materiellen Subſtanzen und daraus den Zuſammenhang zwiſchen dem ethiſchen und phyſiſchen Uebel enträthſeln. Participirt die Perſönlichkeit des Geiſtes an dem Leben der Natur, ſo auch dieſes an jener“ (S. 24). Beachtenswerth iſt deßhalb die Bemerkung des Verfaſſers (S. 25): „Vermöge dieſer organiſchen Verbindung mußte die Sünde des irdiſchen Geiſtes auch die Natur mitberühren; die unſelige That des Ungehorſams, im reinen Geiſte nur von pſychiſchen Folgen begleitet, mußte im Menſchen auch phyſiſche Folgen nach ſich ziehen.“ Die Entſcheidung des Urmenſchen konnte daher nicht ohne Einfluß auf die Außennatur bleiben; umſomehr, da ſie überdieß noch „das Subſtrat geliefert zur äußeren Vollbringung der ſündigen That.“

S. 25—28 beſchreibt der Verf. ſodann die Folgen der Urſünde in Bezug auf die Natur. Er bemerkt hier: daß die Natur ſeit dem Sündenfalle die Menſchen „oft

in die Irrgänge des kraſſeſten Materialismus" geführt habe. Allerdings war ſie Veranlaſſung, aber keineswegs Verführerin im eigentlichen Sinne. Denn die imponirende Macht der Natur konnte den Menſchengeiſt wohl verleiten, ſie als ein Höheres, als ſein eigenes Weſen anzuſetzen, ja ſelber zu verabſolutiren, jedoch erſt dann, nachdem er ſein Selbſtverſtändniß verloren, daß er als perſönlich und frei eine höhere Würde habe im Gegenſatze zu ihr als einem unperſönlichen und unfreien Princip. — Der Verf. zeigt weiter, wie die Apokataſtaſis ſich ſelbſt als Bedürfniß herausſtelle, weil die Natur nur ſo von ihrer Zerrüttung befreit werden kann, und ihre urſprüngliche Schöpfungsidee zu erreichen vermag. Auch deducirt er ſie daraus (S. 29): „Iſt der leibliche Tod und die Scheidung von der materiellen Schöpfung der Sold der Sünde, ſo wird einſtens mit der Leiblichkeit auch die materielle Creatur dem verklärten Menſchen revindicirt." Denn „beſteht zwiſchen dem Leibe und der Naturſubſtanz, aus welcher er genommen iſt, eine organiſche Verbindung, ſo muß folgerichtig auch ſie an ſeiner Reſtitution in ihrer Weiſe participiren."

Im 2ten Artikel ſeiner Abhandlung gibt der Verfaſſer eine Darſtellung der Lehre der heil. Schrift über die Apokataſtaſis. Im erſten Punkte dieſes Artikels ſucht er das Princip der Apokataſtaſis auf. Er ſagt (S. 33): „Die außerkirchliche Weisheit neuerer Zeit appellirt zu ihrer Begründung an einen in der Natur liegenden Fortentwicklungskeim, an eine nach ihren Geſetzen zu vermittelnde Ausgeſtaltung. Die hl. Schrift dagegen reducirt die Apokataſtaſis auf die Thatſache und Kraft des Erlöſungswerkes. Schon die Propheten ſind überaus reich an Hinweiſungen

Digitized by Google

auf eine einſtige Verherrlichung der Natur, und gewiß iſt es nicht zufällig, daß ihre Andeutungen jedesmal mit den Weiſſagungen über den Meſſias in Verbindung ſtehen." (Iſ. LXV, 17. LXVI, 22.) Doch weit beſtimmter äußert ſich in dieſer Hinſicht das neue Teſtament. (S. 35. 36.) „Der Logos iſt das Centrum des Lebens und der Creatur, und zwar ſchon vor, noch mehr aber und ganz beſonders ſeit der Inkarnation. Es ward nicht nur der gefallene König der Naturſchöpfung durch den und in dem menſchgewordenen Logos wieder erhoben, ſondern auch „die Naturſubſtanz „ſelbſt zu dieſem in eine ſolche Beziehung geſetzt, daß die Effekte ſeiner Erlöſungsthätigkeit auch auf ſie refluiren. In der Thatſache und Kraft der Erlöſung wurzelt demnach, als in ihrem Principe, die Wiederherſtellung auch der unfreien Creatur." Daß die Natur im verderbten Zuſtande ſei, und deßhalb eine Wiederherſtellung bedürfe, und auch eine ſolche zu hoffen habe, erweist der Verfaſſer aus Röm. VIII, 19—23. Ausgezeichnet ſind die citirten Verſe von ihm exegetiſirt. Mit Recht fügt er noch hinzu (S. 47): „Die Auferſtehung des Heilandes (ſelbſt) iſt ein ſprechender Beweis, daß auch die Enthebung der materiellen Schöpfung von ihrem Fluche und die Aufhebung ihres Todesgeſetzes einen integrirenden Beſtandtheil des Erlöſungswerkes bilde."

Im zweiten Punkte dieſes Artikels entwickelt der Verf. den „Prozeß der Apokataſtaſis." Ihre Verwirklichung, ſagt er S. 47, iſt „als Palingeneſie zu faſſen." Dieß ſucht er zu erweiſen aus Math. XIX, 28. Nachdem er die irrigen Auslegungen dieſer Stelle widerlegt hat, bemerkt er (S. 49): Dieſes Wort „bedeutet die Um- und Neugeſtaltung des ganzen Univerſums zur urſprünglichen, vor

Digitized by Google

dem Sündenfalle geweſenen, und beziehungsweiſe noch größeren Vollkommenheit. Das Weltgericht iſt ebenſowenig geradezu Palingeneſie zu nennen, als die ἀνάστασις deren Begriff erſchöpft." Scharfſinnig ſetzt er noch andeutend hinzu: Auch iſt ſie „nicht als Schöpfung eines neuen, ſondern als Umgeſtaltung des bereits ſeienden Univerſums zu erwarten. Denn durch die Sünde ward der Schöpfung inneres Weſen nicht zerſtört. Wird doch auch bei der Auferſtehung nicht ein neuer Leib geſchaffen, ſondern der jetzige in eine höhere Geſtaltung umgeſetzt."

Im 3ten Artikel ſeiner Abhandlung beſpricht der Verf. „die Lehre der Tradition über die Apokataſtaſis." Im erſten Punkte deſſelben weist er den Urſprung der „chiliaſtiſchen Auffaſſung" nach. Er bemerkt (S. 56): Die chiliaſtiſche Auffaſſung war nichts Anderes, „als eine irrthümliche Auffaſſung der Apokataſtaſis. Die dieſe betreffenden Schriftſtellen erſchienen einerſeits als ſo beſtimmt, daß die Idee einer Palingeneſie nicht abgewieſen, anderſeits ſo allgemein gehalten, daß deren nähere Expoſition nicht ohne Gefahr für ihren wahren Sinn erzielt werden konnte. Was Wunder alſo, wenn Papias von Hierapolis, der erſte Verbreiter des Chiliasmus unter den Chriſten, mit ſeiner unvorſichtigen Darſtellung der Traditionen über die Reden des Herrn und der Apoſtel vielfach Anklang fand? Hatte ja doch die judaiſtiſch-ſinnliche Auffaſſung des Meſſiasreiches damals eine ungemeine Verbreitung gefunden." Doch macht er zugleich aufmerkſam, daß „der Chiliasmus, wie er bei mehreren Vätern ſich findet, weit geläuterter, als der der Häretiker" ſei, und daß Juſtinus ſich wohl entſchieden dafür erklärte, „ohne ihm jedoch den Charakter eines allgemeinen Kirchenglaubens aufzuprägen."

Digitized by Google

Im zweiten Punkte dieſes Artikels gibt der Verfaſſer „die origeniſtiſch-ſpiritualiſtiſche Darſtellung der Apokataſtaſis und deren Bekämpfung", welche durch Methodius begonnen, durch mehrere Synoden fortgeführt, und endlich auf dem fünften ökumeniſchen Concil zu Conſtantinopel beendigt ward. Er ſagt (S. 65): „Die Geneſis dieſer eigenthümlichen Lehre des Origenes dürfte aus ſeinem Bildungsgange, aus ſeiner Vorliebe für den Neuplatonismus, beſonders aber aus ſeiner allegoriſch-myſtiſchen Interpretationsweiſe der heil. Schrift zu erklären ſein." Die aus einer buchſtäblichen Erklärung ſich ergebenden Schwierigkeiten, Unmöglichkeiten oder Differenzen ſchienen ihm unvereinbar mit dem Charakter einer göttlichen Urkunde. Denn „die Reſultate einer durchweg am Buchſtaben hängenden Schrifterklärung lagen im Chiliasmus als abſchreckende Beiſpiele ihm vor Augen." Dieſe Anſicht ſcheint auch uns die richtige zu ſein. Origens wollte die chiliaſtiſche Auffaſſung der Apokataſtaſe, weil ſie ihm unvereinbar mit der hl. Schrift ſchien, vermeiden, und gerieth ſo durch ſeine Vorliebe für die allegoriſch-myſtiſche Interpretationsweiſe in's andere Extrem: in deren ſpiritualiſtiſche Darſtellung.

Im dritten Punkte dieſes Artikels referirt der Verfaſſer „die orthodoxe Auffaſſung der Lehre von der Apokataſtaſis": A. in den erſten ſechs Jahrhunderten. Zu dieſem Behufe führt er die Zeugniſſe von Barnabas, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien, Cyrillus von Jeruſalem, Hilarius von Piktavium, Baſilius dem Großen, Gregor von Nazianz, Chryſoſtomus, Hieronymus, Auguſtin und Gregor dem Großen auf. Bemerkenswerth aus dieſen Zeugniſſen iſt beſonders die Aeußerung des hl. Auguſtin (S. 83): Daß

eine „qualitativ erneuerte Natur dem gloriſicirten Zuſtande der Auserwählten in ähnlicher Weiſe“ entſprechen müſſe, „wie dem Sündennerus der gegenwärtige Habitus der Schöpfung.“ Was die patriſtiſche Begründung der Lehre der Apokataſtaſe betrifft, ſo will der Referent hier für den Leſer noch eine Stelle aus Chryſoſtomus ausheben, die von Intereſſe iſt, da ſie eine Einwendung widerlegt, welche auch heutzutage noch gegen jene Lehre gemacht wird. Chryſoſtomus wirft die Frage auf (ad Rom. hom. 14): Aber warum iſt dieſer Zuſtand (der Corruption der Natur) eingetreten? „Deinetwegen, o Menſch! Weil nämlich dein Leib ſterblich und leidend geworden, nahm auch die Erde den Fluch in ſich auf, und brachte Diſteln und Dörner hervor. Aber wie, iſt es nicht unbillig, daß ſie leide um eines Andern willen. Keineswegs. Denn meinetwegen ward ſie ja geſchaffen. Iſt ſie aber meinetwegen in's Daſein geſetzt, wie könnte es ungerecht ſein, wenn ſie leidet zum Zwecke meiner Beſſerung?“ „Zudem wenn ihr Zuſtand deinetwegen, o Menſch, ein verſchlimmerter geworden, ſo bedenke, daß ſie auch deinetwegen wieder unverweslich ſein wird“ (S. 80).

Ebenſo führt der Verf. auch B. die Auffaſſung der Apokataſtaſis von der Scholaſtik an. Seine kritiſche Würdigung derſelben lautet dahin (S. 85): „Sind die Zeugniſſe des kirchlichen Alterthums für die Apokataſtaſe mehr allgemein gehalten, ſo verfolgt dagegen die Scholaſtik dieſen Gegenſtand bis in die ſubtilſten Einzelheiten.“ Denn ſo ſtellte ſie auch die Frage: „ob die Clarification der materiellen Schöpfung auch auf das Reich der Thiere, Pflanzen und Mineralien ſich erſtrecken werde.“ „Anſelm gibt hierauf eine theilweiſe bejahende Antwort. Die meiſten übrigen

ſcholaſtiſchen Theologen dagegen ſchließen die genannten Ordnungen des Geſchöpflichen von der Apokataſtaſis geradezu aus“ (Thomas v. Aquin). Der Verf. äußert nach Scotus billig ſeine Meinung dahin (S. 93): „Wie Vieles von der uns umgebenden Natur einer herrlichen Vollendung entgegenreiſe, wie Vieles dagegen der Vernichtung anheimfalle, wer könnte das mit Sicherheit beſtimmen?“

Zuletzt beſpricht der Verf. in einem Anhange noch: „die Symbolik der Apokataſtaſis.“ Beſonders ſchön iſt hier die Aeußerung des Verf. über das Opfer der Euchariſtie, inwiefern ſelbes ein Symbol des einſtigen Verhältniſſes der bewußtloſen Schöpfung iſt (S. 96): „Wird die Naturſubſtanz von Brod und Wein in der Wandlung über das geſchöpfliche Sein erhoben und mit dem Fleiſche und Blute Chriſti zu einer ſo inneren und realen Einheit verſchmolzen, daß der Charakter ihrer creatürlichen Weſenheit abſorbirt iſt, ſo erſcheint das Opfer auf unſern Altären als eine continuirliche Befreiung und Erhebung der Natur aus dem und über den Nexus des Sündenfluches, bis der Zeitpunkt eintritt, wo ſie mit der völligen Freiwerdung der Kinder Gottes zur Vollendung ihrer Erlöſung gelangt.“ Und ebenſo wichtig iſt die Bemerkung des Verf.: „Wenn das neuteſtamentliche Opfer ein Unterpfand iſt der einſtigen Unſterblichkeit und Glorie der Auserwählten, aus welchem Grunde ſollte es nicht auch ein Unterpfand ſein können der künftigen Incorruptibilität und Clarification der unfreien Creatur? Man denke an die Berührung der Letzteren durch das Kreuzopfer! Und mit dieſem iſt das euchariſtiſche Opfer weſentlich identiſch!“

Der Verf. dankt in ſeinem Vorworte den H. H. Profeſſoren der theolog. Facultät in München für die aner-

kennende Beurtheilung ſeiner Schrift, da ſie derſelben das Prädicat der „Auszeichnung" gegeben. Auch Ref. muß ſelbe beloben. Denn wenn ſie auch nicht ganz vollendet iſt, weil ſie das, was die Naturwiſſenſchaften über vorliegende Frage entdeckten, nicht beſpricht, ſo zeigt ſie doch viele Spuren einer tieferen Forſchung, Auffaſſung und Begründung in Betreff dieſer Lehre (der Apokataſtaſis), beſonders vom Standpunkte der Idee, der hl. Schrift und Tradition aus.

Zukrigl.

3.

Der Prophet Jeſaias. Ueberſetzt und erklärt von **Peter Schegg**, Profeſſor der Theologie am k. Lyceum in Freyſing. 2 Theile. München, 1850. Verlag der J. J. Lentner'ſchen Buchhandlung (W. Keck). Preis 4 fl. 30 kr.

Hr. Prof. Schegg, durch ſeine Ueberſetzung und Erklärung der Pſalmen rühmlich bekannt, ſpricht ſich ſelbſt in der Vorrede näher aus über die Aufgabe, die er ſich hier geſtellt habe. Vor Allem ſucht er „jede einzelne Weiſſagung, als ein innig zuſammenhängendes Ganze, gebaut auf eine hiſtoriſche Grundlage, zu erfaſſen, und dem Leſer in bündiger Klarheit vor Augen zu legen"; ſodann „die verſchiedenen einzelnen Orakel unter ſich in einen Zuſammenhang zu bringen und in Gruppen alſo zu ordnen, daß ſich eine Weiſſagung aus der anderen ergänze und erkläre", und er iſt der Ueberzeugung, daß, wo dieſes gelänge, das Meiſte, wenn nicht Alles, für die Aechtheit der jeſajaniſchen

Orakel gewonnen wäre." Erſtere Aufgabe hat in den meiſten Fällen keine große Schwierigkeit, denn als zuſammenhängende Ganze, wiewohl auch dieſes oft genug verkannt worden iſt, weiſen ſich die einzelnen jeſajaniſchen Reden jedem, der es anzuerkennen nicht im Voraus abgeneigt iſt, großentheils gleich beim erſten Anblick aus. Dagegen die hiſtoriſche Grundlage, ſofern auch die hiſtoriſche Veranlaſſung und Entſtehungszeit darunter gemeint iſt, möchte bei der einen und andern ſchwer mit einiger Sicherheit nachzuweiſen ſein. Hr. Schegg hat übrigens auch dießfalls keine Mühe geſpart und im Ganzen unſtreitig Anerkennenswerthes geleiſtet, wenn ſich gleich im einen und anderen Falle gegen die Ergebniſſe, die er gewinnt, noch Bedenken erheben laſſen.

Wenn ſchon in dieſer Hinſicht ſeine Arbeit großes Lob verdient, dann nicht weniger auch in Abſicht auf die wirkliche Erklärung und Auslegung des jeſajaniſchen Textes. Hr. Sch. beſitzt nicht nur überhaupt die dazu erforderliche theologiſche Bildung und die nöthigen exegetiſchen, namentlich linguiſtiſchen, Vorkenntniſſe insbeſondere; er iſt auch in die Eigenthümlichkeiten der prophetiſchen Anſchauungs- und Darſtellungsweiſe, namentlich der jeſajaniſchen, gehöriger Maaßen eingedrungen, und hat durch die vorliegende Erklärung Jeſaja's ſeine Befähigung zu ſolchen Arbeiten auf's Neue documentirt. Verlangt man beiſpielsweiſe Belege dafür, ſo brauchen wir nur an die Behandlungsweiſe der meſſianiſchen Stellen im Jeſaja zu erinnern, von der wir als Beiſpiel die Erklärung der bekannten, ſchwierigen Stelle vom Immanuel (7, 14—16.) mittheilen wollen Hr. Sch. ſagt: „Der Evangeliſt Matth. hat (I, 22, 23.) die bekannte Stelle unſeres Kapitels: „Sieh' die Jungfrau

empfängt“ .... auf die Empfängniß Jeſ. Chriſti von der Jungfrau Maria bezogen; und die ganze kirchliche Tradition hat ſie als eine wahre Weiſſagung mit aller Entſchiedenheit feſtgehalten. Auch wir bekennen uns vollkommen zu dieſer Anſicht, nur mit der näheren und ſchärferen Faſſung, daß wir ſagen, unſer Vers enthalte nach ſeiner individuellen, unmittelbar für die Zuhörer und die Gegenwart berechneten Beſtimmung eine Zeitangabe, nach ſeiner univerſellen, im Geiſte der göttlichen Heilsökonomie liegenden höheren, über die Gegenwart hinausreichenden Bedeutung eine Prophetie auf Jeſ. Chr. in dem vom Evangeliſten ausgeſprochenen Sinne. Der Prophet gab nämlich ein Zeichen der Wahrheit ſeiner Verkündigung für die Gegenwart in einem Bilde, das zugleich inſoferne eine Prophetie für die Zukunft war, als ihm eine Realität in der von Ewigkeit her beſchloſſenen Geburt des Meſſias zu Grunde lag. Der Prophet erkennt ſich, wenn er ein Zeichen geben will, als ſtehend unter göttlichem Einfluſſe. Wie nun die Sache, ebenſo kann auch die Form und Einkleidung dem Totalumfange nach auf höhere Eingebung und Anregung zurückgeführt werden. Wenn nun, dieß zugegeben, der Geiſt Gottes den Propheten anregt, ein Zeichen in einem Symbole ganz ungewöhnlicher Art vorzutragen, ſo wird man in dieſer Form mit allem Rechte eine höhere Intention ſuchen. Welche Intention gerade dieſer Form zu Grunde liege, hängt nicht vom Propheten ab, und mag für den Augenblick ihm ebenſo verhüllt ſein, als ſie dem Geiſte Gottes bekannt iſt. Wir berufen uns ſomit auf eine Vermittlung beider Sinne, indem wir ſagen: Unſer Zeichen iſt ſeiner Form, wie ſeinem Inhalte nach ein vom Geiſte Gottes ausgehendes Symbol, dem

Digitized by Google

die vollkommenſte Realität zu Grunde lag, durch welche es auch hervorgerufen wurde. In Beziehung auf dieſe Realität hat unſere Stelle einen wahrhaft meſſianiſchen Charakter, abgeriſſen von ihr iſt ſie eine Prophetie von der nächſten Zukunft, für die Gegenwart ein Zeichen. Nur dadurch, daß wir unſerm Vers eine doppelte Beziehung: als Symbol zugleich mit einer realen, meſſianiſchen Grundlage vindiciren, gewinnt jedes Wort und das Ganze ſeine volle Bedeutſamkeit und Klarheit. Denn man kann mit Recht gegen die ausſchließlich buchſtäblich hiſtoriſche Erklärung einwenden, daß der Ausdruck virgo concipiet eine große Mißharmonie in das Ganze bringe. Welche Jungfrau ſei denn gemeint? und wenn es ein bloß bildlicher Ausdruck ſei, wie komme der Prophet zu einem ſo auffallenden, den Umſtänden und nächſten Anregungen ſo gar ferne liegenden Symbole? Zunächſt hätte man, wenn Jſaias für eine Zeitbeſtimmung ein Bild gebrauchen wollte, an ſolche aus dem Kriegsleben und der äußeren Natur gedacht: denn daß Achaz wohl von ſeinen Hauptleuten und Räthen, nicht aber von Weibern und Jungfrauen umgeben geweſen, auf die Jſaias etwa hingeblickt oder hingedeutet habe, leuchtet, ganz abgeſehen von der Sitte des Orients, von ſelbſt aus den Zeitumſtänden ein. Jſaias konnte ebenſowenig ſeine Frau (wenn ſie auch Jungfrau, ihm ganz neu angetraut geweſen wäre) gemeint haben, denn Gott hatte ihm ſelbſt geſagt, wen er mit ſich nehmen ſollte, nur ſeinen Sohn. Das ganz Außerordentliche in unſerem Bilde deutet alſo auf eine ganz außerordentliche Anregung von Oben, und eine eben ſo außerordentliche Intention. Nicht weniger hat man aber auch mit demſelben Rechte gegen die ausſchließlich meſſianiſche Erklärung

erwiedert, wie eine erſt nach 700 Jahren erfolgende Geburt eines Kindes als Zeichen für Achaz gelten könne, was denn auf eine meſſianiſche Beziehung unſers Verſes hindeute, da der Prophet ſelbſt keinen Wink gebe, der unmittelbar folgende Vers „Butter und Honig wird er eſſen" aber gar keine Anwendung auf Chriſtus zulaſſe? die Stelle höre ja nicht auf göttlicher Eingebung zu ſein, wenn man gleich ihre meſſianiſche Natur nicht anerkenne; die ewige Jungfräulichkeit Mariä, das Außerordentliche ihrer Empfängniß werde gar nicht ausgeſprochen, denn der Ausdruck: eine Jungfrau wird empfangen, heiße nicht auch ſchon „ſie wird Jungfrau bleiben". Nach der Annahme einer beide Auslegungen vermittelnden Erklärung ſchwinden alle dieſe Schwierigkeiten. Im niedern Sinne des Symbols legen wir auf den ſo urgirten Namen „Jungfrau" keinen weitern Nachdruck, das Hauptmoment bleibt die Zeitbeſtimmung; im höhern Sinne der Realität des Symbols nehmen wir die Worte in ihrem ſtringenten Sinne, Maria iſt Jungfrau κατεξ. und Jeſus Chriſtus iſt der Immanuel, in ihm iſt das wahre Heil Israels erſchienen."

Haben wir hiemit die Vorzüge der in Frage ſtehenden exegetiſchen Leiſtung gebührend anerkannt, ſo möge es uns geſtattet ſein, auch unſere Bedenken gegen Einzelnes vorzubringen.

Was zunächſt die Zeitbeſtimmung der einzelnen prophetiſchen Reden betrifft, ſo ſcheint uns dieſelbe nicht durchweg haltbar zu ſein. So kann es z. B. Ref. nicht glaublich finden, daß die erſten Jahre der prophetiſchen Wirkſamkeit Jeſaja's mit den letzten Jahren des Königs Jotham zuſammenfallen (S. 23.), und alſo aus dieſen die Rede im erſten Kapitel, mit der er ſeine prophetiſche Thätigkeit

Digitized by Google

eröffnete, herrühre. Wenn er ſchon im Todesjahre Uſſia's auf die außerordentliche dringliche Weiſe, wie es im ſechsten Kapitel beſchrieben wird, zum Prophetenamte berufen worden iſt, ſo wird er doch wohl nicht zehen und mehr Jahre (Jotham regierte 16 Jahre) unthätig zugewartet haben, bis er endlich als Prophet wirklich auftrat und die Löſung der ihm gewordenen Aufgabe begann, zu der er ſich ſchon bei jener Inauguration mit ſo freudiger Bereitwilligkeit angeboten hatte (6, 8). Ref. würde daher die Rede lieber entweder früher anſetzen, oder nicht als diejenige betrachten, womit Jeſaja ſeine prophetiſche Thätigkeit begonnen. Wenn die gleich darauffolgende Rede (Kapp. 2 bis 4.) in dieſelbe Zeit gehört, wie die erſte, wogegen wir nicht ſtreiten wollen, ſo nöthigt auch dieß nicht, über die frühern Regierungsjahre Jotham's herabzugehen. Denn „die Beſchreibung des Landes, das voll von Schätzen, Roſſen, Wagen und Schlöſſern (Thürmen, Mauren und Thoren) iſt", paßt ſo gut für die früheren als für die ſpäteren Jahre Jotham's, indem ſchon Uſſia Städte und Thürme erbaute, und ein großes gutbewaffnetes Kriegsheer unterhielt (2 Chron. 26, 6. 9 ff.). Wenn ferner, um noch ein anderes Beiſpiel zu berühren, die Weiſſagung gegen Babel (Kapp. 13 u. 14.) in enge Verbindung mit der Geſandtſchaft des babyloniſchen Königs Merodach an Hiskia gebracht und gleich darauf mit Rückſicht auf dieſe Combination geſagt wird: „Für uns iſt genug, daß wir die Veranlaſſung dazu hiſtoriſch nachweiſen können", ſo iſt damit doch etwas zu viel geſagt. Der Idee nach hängt freilich die Untergangsdrohung gegen Babel mit der Weiſſagung, daß Babel die Theokratie befeinden und bedrängen werde, zuſammen; ob aber zugleich auch der Entſtehungszeit nach,

iſt eine ganz andere Frage, für deren Bejahung der genügende Nachweis ſchwerlich je geliefert werden wird. Sollten Untergangsdrohungen gegen Babel bei Jeſaja überhaupt ſchon als ſolche mit jenem drohenden Ausſpruche gegen Hiskia zuſammenhängen und dieſer als hiſtoriſche Veranlaſſung derſelben zu betrachten ſein, ſo müßte auch der ganze zweite Theil des Buches Jeſaja durch jenen Ausſpruch veranlaßt worden und alsbald auf denſelben gefolgt ſein, wovon doch Hr. Sch. ſelbſt das Gegentheil annimmt, wenn er dieſen zweiten Theil zu Manaſſe's Zeit entſtanden ſein läßt. Dazu kommt noch, daß das babyloniſche Exil von Jeſaja nicht erſt bei Gelegenheit jener babyloniſchen Geſandtſchaft an Hiskia, ſondern ſchon weit früher, nach Hrn. Schegg's eigener Annahme ſchon unter Jotham, angedroht wurde, und ſomit eine Untergangsdrohung gegen Babel, wenn ſie doch eine ausdrückliche Ankündigung des Exils zur Vorausſetzung und unmittelbaren Veranlaſſung haben muß, gerade mit dieſer frühern Ankündigung in jenem Verhältniſſe ſtehen könnte, in welches ſie Hr. Sch. zur ſpäteren unter Hiskia ſtellt, abgeſehen davon, daß Jeſaja ſchwerlich jedes Wort, das er als Prophet geredet, auch ſchriftlich aufgezeichnet und darum wohl auch die eine und andere Androhung des Exils ausgeſprochen haben mag, von der in ſeinem Buche nichts vorkommt. Wir haben es alſo bei dieſen Zeitbeſtimmungen nicht mit wirklichen Nachweiſungen, ſondern nur mit Muthmaßungen zu thun, die dem Einen mehr, dem Andern weniger zuſagen mögen.

Auch manchen einzelnen Erklärungen möchte Ref. nicht beiſtimmen. Wenn z. B. der erſte V. des 7. Kap. von einem andern Feldzuge der verbündeten Könige von Israel

und Syrien gegen Juda verſtanden wird, als der zweite und zwar von demſelben, der 2 Kön. 15, 37 (ſollte wohl 16, 5. heißen) mit den nämlichen Worten, wie V. 1., 2 Chron. 28. dagegen ausführlicher beſchrieben werde, ſo iſt dieſes ſicher nicht richtig. Denn abgeſehen von der Frage, ob an den beiden Stellen (2 Kön. 16, 5 ff. und 2 Chron. 28) über einen und denſelben oder über zwei verſchiedene Feldzüge berichtet werde, wobei wir uns aus überwiegenden Gründen für's Letztere entſcheiden (Vergl. Quartalſchr. 1850. S. 496 ff. und Caſpari, über den ſyriſch-ephraimitiſchen Krieg unter Jotham und Ahas S. 94 ff.), endet der 2 Kön. 16, 5 ff. beſchriebene Krieg durch die Dazwiſchenkunſt des aſſyriſchen Königs damit, daß das damasceniſch-ſyriſche Reich aufgelöst und deſſen König Rezin getödtet wird, ſo daß an eine noch ſpätere Unternehmung dieſes Königs in Verbindung mit Phekach gegen Juda nicht gedacht werten kann. Die Worte: וְלֹא יָכֹל לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ Jeſ. 7, 1. ſind daher nur als anticipirende Bemerkung über den Erfolg der Unternehmung zu faſſen, und das וַיֻּגַּד לְבֵית דָּוִד ו׳ג vor dem הִלָּחֵם עָלֶיהָ geſchehen zu denken. Ohnehin könnte der zweite Vers ſich nicht wohl ſo einfach mit וַיֻּגַּד an den erſten anſchließen, wenn er von einem ganz anderen und ſpäteren Kriegszug als der erſte reden wollte. Wenn, um auf ein anderes Beiſpiel zu kommen, כִּפָּה וְאַגְמוֹן (9, 14.) von Hieronymus mit incurvantem et refraenantem überſetzt wird, ſo läßt ſich mit ihm nicht viel rechten, denn er erkannte die Unrichtigkeit oder wenigſtens große Ungenauigkeit der alexandriniſchen Ueberſetzung und wollte den hebräiſchen Text beſſer wiedergeben, kam jedoch, da er die einzelnen Ausdrücke nicht richtig verſtund, oder vielleicht von ſeinem hebräiſchen Lehrer

irre geleitet wurde, weiter von demſelben ab, als die Septuaginta ſelbſt. Wenn aber jetzt Hr. Sch. bemerkt, „der Gegenſatz von incurvans und refraenans (beugend und zurückhaltend) und die Uebereinſtimmung mit dem Grundtexte trete beſſer hervor, wenn wir etwas freier und allgemeiner „das Gebeugte und Aufrechte“ überſetzen“; ſo iſt doch wohl klar, daß bei dieſer Ueberſetzung nicht der Gegenſatz von incurvans und refraenans, ſondern ein ganz anderer hervortritt, denn daß in incurvans und refraenans in gar keiner Weiſe der Gegenſatz von „gebeugt und aufrecht“ enthalten oder ausgedrückt oder irgendwie angedeutet iſt, leuchtet allzuſehr ein, als daß es beſonders gezeigt zu werden brauchte; aber auch der Gegenſatz des hebräiſchen כִּפָּה וְאַגְמוֹן iſt durch jene Ueberſetzung keineswegs ausgedrückt, denn אַגְמוֹן iſt Sumpfgras, Binſen, und כִּפָּה iſt Palmzweig (nicht Palme, wie Hr. Sch. zu 19, 15. will) und ſomit hier der Gegenſatz von „hoch und niedrig“, etwa auch, wenn man will, von „groß und klein“ ausgedrückt (LXX: μέγαν καὶ μικρόν), nicht aber von gebeugt und aufrecht. Es läßt ſich daher nicht recht abſehen, warum Hr. Sch., wenn er von Hieronymus abweichen zu müſſen glaubte, lieber ein quid pro quo geben, als einfach zum hebräiſchen Text zurückkehren wollte, den doch Hieronymus genau in ſeiner jetzigen Geſtalt (die Vocale abgerechnet) vor ſich hatte und auszudrücken ſich bemühte. Wenn aber Hr. Sch. noch bemerkt: „Wir müſſen nicht gerade ausſchließlich mit Hieronymus an „Alt und Jung“ feſthalten, ſondern können den bildlichen Ausdruck recht wohl in einem weiteren Sinne nehmen“; ſo iſt das nicht treffend, weil Hieronymus bei dem fraglichen Ausdrucke an unſerer Stelle nicht im Entfernteſten an „Alt und

Digitized by Google

Jung“ oder auch nur überhaupt an einen eigentlichen Gegenſatz denkt, wie aus ſeiner dem Texte beigefügten Erklärung deutlich erhellt. Er ſagt: Et post caput et caudam incurvantem jungit et depravantem; quod legis praecepta subvertant et rectam depravent viam. Erſt zu 19, 15. nimmt Hieronymus den Ausdruck, indem er dem Aquila folgend ſein eigene Ueberſetzungweiſe tadelt, und ſtatt incurvantem et refraenantem die Ueberſetzung incurvum et lascivientem vorzieht, als Bezeichnung des Gegenſatzes von „Jung und Alt“ (Opp. tom. III. col. 130. 185. ed. Mart.). Wenn ferner, um von mehreren Beiſpielen nur noch eines zu berühren, Hr. Sch. in Bezug auf 2, 2—4. und die Parallelſtelle Micha 4, 1—3. bemerkt, Micha habe „nach den beſtimmten Ausſagen bei Jerem. 26, 18. 19. dieſe Weiſſagung erſt unter dem König Ezechias vorgetragen“, ſo iſt das nicht ſo ausgemacht, als es ſcheinen könnte. Einige jüdiſche Aelteſten zur Zeit Jeremia's wußten, daß Micha unter König Hiskia als Prophet thätig geweſen ſei und auch unter ihm die Drohung gegen Jeruſalem 3, 12. ausgeſprochen habe. Allein daß durch ihre Angabe (Jer. 26, 18.) die prophetiſche Thätigkeit Micha's auf die Zeit Hiskia's eingeſchränkt und der Angabe der Ueberſchrift bei Micha (1, 1.) widerſprochen werde, iſt eine ganz willkührliche und unbegründete Annahme oder Behauptung. Jene Aelteſten ſagen bloß, ohne die Dauer von Micha's prophetiſcher Wirkſamkeit angeben zu wollen, er habe unter Hiskia geweiſſagt. Damit iſt aber ein Weiſſagen unter Jotham und Achas, wie es die Ueberſchrift behauptet, nicht ausgeſchloſſen. Und wenn auch die fragliche meſſianiſche Stelle in der jetzigen Zuſammenordnung der Reden Micha's erſt nach jener Drohung gegen Jeruſalem vorkommt, ſo folgt

Digitized by Google

daraus noch nicht ſicher, daß ſie auch erſt nach jener und jedenfalls unter Hiskia's Regierung vom Propheten erſtmalig vorgetragen worden ſei. Wenn in derſelben Stelle über die Worte: נָכוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית יְהוָה בְּרֹאשׁ הֶהָרִים bemerkt wird: „Praeparatus (nach dem hebr. כון) in der Bedeutung: aufſtellen, herrichten; aufgeſtellt wird ſein, ſtehen wird der Berg des Hauſes Gottes auf dem Gipfel der Berge, oder am Gipfel, an der Spitze der Berge. Letztere Auffaſſung verdient offenbar den Vorzug, indem die erſtere immer etwas abentheuerliches hätte und ganz tautologiſch mit: et elevabitur wäre“; ſo vermögen wir zunächſt nicht einzuſehen, wie ein Berg am Gipfel eines andern oder mehrerer ſtehen könne, jedenfalls aber hat dieſe Auffaſſung den Sprachgebrauch nicht für ſich, ſofern נָכוֹן mit ב in ſolchem Sinne ſonſt nicht vorkommt, wohl aber die exegetiſche Tradition gegen ſich. Schon Hieronymus überſetzt: in vertice montium, und ſagt in der Erklärung unter Anderem: Qui in capitibus montium ostensus est et paratus iste super colles elevabitur, und zu Mich. 4, 2.: Ad hunc ergo montem, qui praeparatus est super vertices montium, et exaltatus super colles, festinabunt. Etwas Abentheuerliches hat aber dieſe Auffaſſung nicht, wenn man ſie nicht buchſtäblich verſteht, was freilich verkehrt wäre, ſondern nur, wie es auch gewöhnlich geſchieht, als bildliche Veranſchaulichung der Erhabenheit und Herrlichkeit der neuen Theokratie oder chriſtlichen Kirche. Wenn endlich über den Sinn der Stelle bemerkt wird: „Die kurze Weiſſagung enthält zwei überaus fruchtbare meſſianiſche Verheißungen. Voran ſteht die Prophetie Eines Glaubensbandes, das alle Völker der Welt umſchlingen und in Jeruſalem ſeinen Anhaltspunkt, ſo wie ſeinen ſteten

Halt haben werde..... der wahre Glauben wird immer- hin auch ein äußeres, ſichtbares Centrum..... haben und dieſes iſt Jeruſalem"; ſo iſt das, wenn auch richtig ge- meint, doch ſehr mißverſtändlich geſagt. Denn daß das Glaubensband, das einſt alle Völker umſchlingen ſoll, in Jeruſalem ſeinen ſteten Halt haben und Jeruſalem ſtets das äußere ſichtbare Centrum des wahren Glaubens ſein werde, können die Worte der Weiſſagung nicht ſagen wollen, wenn auch der Prophet ſelbſt die Sache etwa ſo gedacht haben ſollte (vgl. 2 Petr. 1, 20 f.). Dem Pro- pheten ſtellt ſich die neue meſſianiſche Ordnung der Dinge nur unter den alten Localitäten dar; als Mittelpunkt der neuen durch den Meſſias verherrlichten Theokratie, ſei derſelbe nun wo immer er wolle, erſcheint ihm eben Je- ruſalem, und darum gibt er ihm auch dieſen Namen. Da- mit will aber nicht geſagt werden, daß die Stadt Jeruſalem in der neuen Theokratie dieſelbe Bedeutung, wie in der alten, haben, und fort und fort der locale Centralpunkt der wahren Religion und Kirche bleiben werde, wie ſie es auch bekannter Maaßen in der That nicht geblieben iſt.

Die Angabe der Wortbedeutungen iſt zuweilen etwas eigenmächtig und gewaltſam. So wird z. B. in der An- merkung zu 6, 13. das hebr. מַצֶּבֶת einfach mit „Sproß" überſetzt. Allein dieſe Bedeutung kann es weder nach der Etymologie, noch nach dem bibliſch-hebräiſchen Sprachge- brauch, noch nach dem Zuſammenhang haben. נָצַב oder נִצַּב heißt: aufſtellen, hinſtellen, feſtſtellen, nicht aber auf- wachſen, aufſproſſen, wie die verwandten ſemitiſchen Dialekte zeigen (نَصَبَ, posuit, fixit; نُصْبٌ, res erecta, statua. ܢܨܰܒ, נְצַב, plantavit; ܢܶܨܒܬܳܐ, stirps; נִצְבָּא, firmitas, sta-

bilitas). In der Bibel kommt zwar das Verbum im Kal nicht vor, aber im Niphal ziemlich oft und immer in der Bedeutung: hingeſtellt ſein, ſich hinſtellen, daſtehen, feſtſtehen; dann im Hiph. in der Bedeutung: ſtellen, hinſtellen; im Hoph. wie im Niph., und im Hitp. wieder in der Bedeutung: ſich hinſtellen, hinſtehen, daſtehen. Demgemäß iſt מַצֶּבֶת das, was aufgeſtellt, hingeſtellt wird, was da ſteht, feſt ſteht, und kommt wirklich vor für ein ſteinernes Denkmal (Geneſ. 35, 14.), namentlich Grabdenkmal (Geneſ. 35, 20.), auch Denkmal überhaupt (2 Sam. 18, 18.), häufig für Bildſäulen, namentlich Götzenbilder (Exod. 23, 24. 34, 13. Deut. 7, 5. 12, 3. 2 Kön. 10, 26. 17, 10. Hoſ. 10, 1 f. Mich. 5, 12. Jer. 43, 13. Ezech. 26, 11.). Damit iſt zugleich der bibliſche Sprachgebrauch in Betreff des Wortes nachgewieſen. In der Bedeutung „Sproß“ kommt es, abgeſehen von unſerer Stelle, nirgends vor, und auch hier kann es dieſelbe nicht haben, denn das מַצֶּבֶת iſt übrig, nachdem der Baum gefällt, umgehauen, und ſomit nicht einmal mehr der Stamm, geſchweige denn ein Zweig oder Sprößling übrig gelaſſen iſt. Das מַצֶּבֶת muß alſo nach dem Zuſammenhange, wie nach der Etymologie, der Wurzelſtock ſein; er iſt einem fruchtbaren Samen vergleichbar, ſofern er neue Sprößlinge treiben und aus dieſen ein neuer Baum aufwachſen kann. — Das hebr. נֵצֶר 11, 1. hat zwar Hieronymus mit flos überſetzt, er folgt aber dabei ſichtlich nur den LXX., welche ἄνθος haben, und iſt ſelbſt nicht der Meinung, daß dieſe Ueberſetzung genau und richtig ſei, obwohl er in der Erklärung ſagt, daß נֵצֶר flos bedeute (Et pro flore, qui hebraice dicitur Neser sc.), denn er bemerkt zu 14, 19.: Neser autem proprie virgultum appellatur, quod ad radices arborum nascitur, et quasi

inutile ab agricolis amputatur. Dieſe Erklärung wird ſchwerlich Jemand anfechten wollen, und Hr. Sch. ſelbſt adoptirt ſie an dieſer Stelle geradezu und überſetzt נֵצֶר mit „Sproß“. Er hätte daher nicht ſo einfach und aſſertoriſch erklären ſollen: „Zweig und Blume (נֵצֶר, Blüthe)“, ein Zweig, der ſich zur herrlichen Blume entfaltet; dieſer Fortſchritt liegt auch in egredietur und ascendet, noch beſtimmter im Hebr. יֵצֵא und יִפְרֶה (bringt Frucht)“. Letzteres iſt eine willkührliche Deutelei, denn der Begriff „blühen“, „ſich zur Blume entfalten“ liegt ebenſowenig in יִפְרֶה als in ascendet. Im Uebrigen aber iſt ganz klar, daß נֵצֶר ebenſo dem חֹטֶר parallel und ſynonym iſt und ſein muß, wie מִשָּׁרָשָׁיו dem מִגֶּזַע.

Manches derartige würde Hr. Sch. wohl haben vermeiden können, wenn er die beſſeren Bearbeitungen Jeſaja's aus älterer und neuerer Zeit etwas ſorgfältiger zu Rathe gezogen hätte. Es klingt daher faſt animos, wenn es S. VIII. heißt: „Mir ſtanden nur wenige zu Gebote, und ich hatte nach vielen nicht einmal Verlangen“; und (S. VII.): „Die Exegeſe unſerer Tage iſt nahe daran, in ihrem eigenen Fette zu erſticken. Kaum glaubt man, einen Vers gründlich erklärt zu haben, wenn man nicht auf alle 1001 Ausleger Rückſicht genommen.“ Man könnte hiernach meinen, in unſeren Tagen erſcheinen die voluminöſeſten Commentare und werde von den Commentatoren bei jeder Schriftſtelle die vollſtändigſte Anführung und Beurtheilung aller Auslegungsweiſen angeſtreckt, da doch das Eine wie das Andere gerade in neuerer Zeit immer weniger üblich zu werden pflegt, und dagegen in hohem Grade bei den angeſehenſten älteren Exegeten zu treffen iſt. So viel Ref.

weiß, iſt ſeit Corn. a Lapide kein ſo umfangreicher über die ganze hl. Schrift (wenige altteſtamentl. Bücher ausgenommen) ſich erſtreckender und die verſchiedenen Anſichten der Exegeten im gleichen Maaße berückſichtigender Commentar erſchienen, wie der ſeinige; aber daß hier die Exegeſe in ihrem eigenen Fette erſtickt ſei, wird ſchwerlich ſelbſt derjenige behaupten, der in dieſem Commentar Vieles für unnöthig und überflüſſig hält. In noch umfaſſenderer und vollſtändigerer Weiſe hat Jo. de Pineda in ſeinem Comment. über d. B. Job, le Blanc in ſ. Comment. über die Pſalmen ꝛc. die verſchiedenen Anſichten der Exegeten angeführt und beurtheilt, aber ihre Commentare gehören gerade zu den angeſehenſten und brauchbarſten. Aehnliches gilt ſchon von den Commentaren des hl. Hieronymus und der Kirchenlehrer ſagt gelegenheitlich ſogar ausdrücklich: Commentatoris est officium, multorum sententias ponere (Apolog. adv. Rufinum. Lib. I. Tom. 4. P. 2. p. 373. ed. Mart.). Daß er vollkommen Recht habe, ſollte keines Beweiſes bedürfen.

„Auf die „Ueberſetzung", heißt es S. VIII., ward alle Sorgfalt verwendet; ſie ſollte in ſich nicht bloß die Würde und Kraft, ſondern auch die Anmuth und Schönheit des Grundtextes vereinigen, ſo weit dieß darzuſtellen in meinen Kräften lag." Und wirklich läßt ſich nicht läugnen, daß dieſelbe mit Geſchmack gearbeitet und angenehm zu leſen iſt. Unter dem Grundtext wird übrigens nur die lateiniſche Vulgata gemeint ſein können, denn ſie bildet die Grundlage oder das Original der Ueberſetzung. An einzelnen Stellen jedoch iſt von dieſem Texte abgewichen worden, und zwar mit Recht, an andern aber auch ohne Noth und mit Unrecht. Letzteres iſt z. B. der Fall, wenn

Digitized by Google

abalienati sunt retrorsum (1, 4.) überſetzt wird mit: ſind abgewichen; plena judicii (1, 21.) mit: voll Geradheit; in vertice montium (2, 2.) mit: an der Spitze der Berge; ingredere in petram (2, 9.) mit: Flieh' auf den Felſen; robur aquae (3, 1.) mit: Stütze des Trankes; super omnem locum montis Sion (4, 5.) mit: über jede Stätte des Sion u. ſ. w. Und in all den berührten Fällen, wie in noch manchen andern, iſt die Abweichung von der Vulgata zugleich auch Abweichung vom hebr. Urtext. Es handelt ſich dabei zwar meiſtens um Kleinigkeiten, aber eine gute Ueberſetzung muß es auch mit Kleinigkeiten genau nehmen, um ſo mehr als das kleinlich ſcheinende es nicht immer wirklich iſt.

Einen Punkt, über den Mehreres zu bemerken wäre, müſſen wir hier übergehen, nämlich das Schwanken einer Ueberſetzung zwiſchen dem Text der lateiniſchen Vulgata und den bibliſchen Urtexten, ſo daß dann ein Text, der wirklich als das Original einer ſolchen Ueberſetzung bezeichnet werden könnte, gar nirgends exiſtirt.

Uebrigens wollen die gemachten Bemerkungen keineswegs das oben ausgeſprochene Lob abſchwächen. Arbeiten dieſer Art werden einer etwas ſtrengeren Beurtheilung im Einzelnen immer verſchiedene Anläſſe zu Bemerkungen und Berichtigungen geben, ohne daß ſich darum ſchon ihre Trefflichkeit im Ganzen in Abrede ſtellen ließe.

Eine ſchätzbare Beigabe ſind im zweiten Theile die fünf Anhänge, worunter namentlich der dritte „zu Iſaias XXXVI — XXXIX.", und der vierte „über Aſſyrien und Babylonien" ſehr leſenswerth ſind.

Welte.

Digitized by Google

4.

Commentar über die Offenbarung des Apoſtel Johannes von Lic. C. Stern, außerordentlichem Profeſſor der kathol. Theologie an der Univerſität zu Breslau. I. Abtheilung. Einleitung. Breslau, in Commiſſion bei Ferdinand Hirt. 1851. Preis 54 kr.

Dieſe Schrift enthält eine zwar nicht umfangreiche, aber ſehr gehaltvolle Unterſuchung über das ſchwierigſte Buch des neuteſtamentlichen Kanons, der man überall anſieht, daß ſie wirklich „die Frucht angeſtrengter Forſchung und ernſten Nachdenkens" iſt, wofür ſie von dem Hrn. Verf. ausgegeben wird. In Betreff der Schwierigkeiten, die ſich dem Ausleger der johanneiſchen Apokalypſe in den Weg legen, bemerkt er in dem Vorworte: „Ich habe mir die großen Schwierigkeiten der Erläuterung und die Unmöglichkeit, den Schleier des tief Geheimnißvollen ganz hinwegzuheben, nicht verhehlt; werden ja doch die künftigen Jahrhunderte und zumal die zweite Ankunft des Herrn manchem Bilde der Apokalypſe erſt das rechte Licht geben. Gleichwohl habe ich mich an die Deutung des Buches gewagt, weil ich überzeugt bin: es ſei nicht unerklärbar, es ſei keineswegs mit ſieben Siegeln verſchloſſen, ſondern unverſiegelt gemäß Offenb. 22, 10." Ueber die Gewinnung des richtigen Verſtändniſſes aber ſagt er ganz mit Recht: „Der Schlüſſel des Verſtändniſſes liegt ohne Zweifel in einer unbefangenen Auffaſſung des altteſtamentlichen Prophetismus. Wer darin ſorgfältige Umſchau gehalten, wird bekennen: die Offenbarung des heiligen Apoſtel Johannes eröffne zwar einen reichen Schatz übernatürlicher Kunde

über die wichtigſten Schickſale der Kirche und ihren herrlichen Sieg, ſie vervollſtändige den Lehrgehalt der übrigen neuteſtamentlichen Schriften: aber ſie ſei kein Zauberſpiegel, worin man über jede wichtige Angelegenheit des religiöſen und politiſchen Lebens aller Jahrhunderte des Chriſtenthums Aufſchluß erhält."

Nach einer kurzen Erörterung über die Prophetie und „göttliche Einſprache" überhaupt (§. 1.) und die prophetiſche Viſion als alleinige Form der johanneiſchen Offenbarung insbeſondere (§. 2.) wird zunächſt der Inhalt des Buches in ziemlich ausführlicher aber klarer und zum Theil erläuternder Weiſe angegeben (§. 3.). Dabei ſcheint es aber, daß Hr. Stern in der Apokalypſe den Chiliasmus ausgeſprochen finde, wenn er von einem „Wiederaufleben der Blutzeugen" und einem „tauſendjährigen Reiche" in Folge der erſten Auferſtehung nach dem Sturze des Antichriſts redet. Wir glauben jedoch, wenn gleich Apok. 20, 2—5. die ſcripturiſtiſche Baſis für den Chiliasmus bildet, daß die chiliaſtiſche Auffaſſung der Stelle, welche unter der erſten Auferſtehung eine leibliche denkt, ſchon mit den Texteswort en ſelbſt unverträglich ſei (vergl. Quartalſchr. 1849. S. 319 ff. 1851. S. 310 f.). Im folgenden §. wird, was nach dem dargelegten Inhalte nicht mehr ſchwer war, die Einheit des Buches nachgewieſen (§. 4). Hier ſcheint übrigens die Vergleichung deſſelben mit einem idealen Tempel mit Vorhalle, Heiligem und Allerheiligſtem, wobei ſelbſt das Tempelarchiv ſein ideales Abbild fand, etwas geſucht, das Verſtändniß nicht gerade fördernd, und von dem Apoſtel oder dem ihn erleuchtenden heiligen Geiſte ſicherlich nicht intendirt.

Im 5ten §. wird gezeigt, daß die johanneiſche Offen-

barung urſprünglich ſchon griechiſch geſchrieben worden ſei. Wenn wir auch auf den zuerſt angeführten Grund, den Gebrauch der griechiſchen Edelſteinnamen im 21. Kapitel kein großes Gewicht legen, weil dieſe Namen großentheils auch ſchon in der alexandriniſchen Ueberſetzung vorkommen (Exod. 28, 17—20.), die eben doch Ueberſetzung iſt; ſo wird die Sache dennoch durch die Uebrigen für ſie vorgebrachten Gründe vollkommen außer Zweifel geſtellt, nämlich durch den Gebrauch des griechiſchen Längenmaaßes (14. u. 21.) und des griechiſchen Getreidemaaßes (6, 6.), durch die griechiſche Ueberſetzung hebräiſcher Wörter (9, 11.), die griechiſche Buchſtabenſymbolik (1, 8. 21, 6. 22, 12.), die ſymboliſche Zahl (13, 18.), die vielen ächt griechiſchen Ausdrücke (z. B. *πυῤῥός*, *ἡμιώριον*, *μεσουράνημα*, *ποταμοφόρητος*, *τετράγωνος*, *λ.*) und die Benützung der alexandriniſchen Ueberſetzung. In Betreff der grammatiſchen und ſyntaktiſchen Eigenthümlichkeiten der Apokalypſe bemerkt Hr. Stern ganz richtig, daß ſie ſich aus dem feſſelloſen Schwunge der göttlichen Begeiſterung und der Herübernahme der altteſtamentlichen Prophetenſprache erklären, zeigt aber zugleich, daß gerade in dieſer Beziehung eine auffallende Verwandtſchaft zwiſchen der Apokalypſe und dem vierten Evangelium obwalte.

Der 6te §. handelt „Ueber den Verfaſſer, die Zeit und den Ort der Abfaſſung nach den in der Apokalypſe ſelbſt enthaltenen Andeutungen.“ In Betreff des Verfaſſers wird gezeigt, daß der in der Ueberſchrift genannte Johannes nur der Apoſtel und Evangeliſt ſein könne, und die Einwendung, daß derſelbe hier ſo wenig als beim vierten Evangelium und den johanneiſchen Briefen ſeinen Namen ausdrücklich nennen und voranſtellen würde, mit der Er-

Digitized by Google

wiederung abgewieſen: „Es genügte, im Evangelium ſich als Augen- und Ohrenzeugen der Wunder und Lehren Jeſu, als den Jünger, den der Herr lieb hatte, kenntlich zu machen; es war bei den Briefen vollkommen hinreichend, durch Uebereinſtimmung mit dem Sprachcharakter des vierten Evangeliums, durch deutliche Anklänge an deſſen Ideengehalt über den Verfaſſer einen Leſerkreis chriſtlicher Gemeinden aufzuklären, der ohnehin ſeinen Mittelpunkt in dem wohlbekannten epheſiniſchen Apoſtelgreiſe hatte. Anders verhält es ſich mit der Apokalypſe. Ein Buch, welches ſo wunderbare Geheimniſſe in räthſelhafter Sprache umſchließt, welches ganz neue und eigenthümliche Offenbarungen verſpricht, konnte es wohl, zumal im Hinblick auf das Beiſpiel altteſtamentlicher Propheten, ohne den Namen des Verfaſſers in die Welt gehen? Nein, hier war es vielmehr ein gerechter Wunſch, den Namen des Mannes zu erfahren, deſſen Geiſt ſo hoher Dinge war gewürdigt worden; mit einem Worte: von dieſem Namen hing die Glaubwürdigkeit der mitgetheilten Offenbarung ab". Gegen die andere Einwendung, daß die Apokalypſe in Form und Darſtellungsweiſe vom vierten Evangelium und den johanneiſchen Briefen ſich auffallend unterſcheide, bemerkt Hr. Stern: „Man überlegt nicht das Ungereimte der Forderung, daß ein Schriftſteller in jedem ſeiner Werke, ſollte auch der Gegenſtand in allen der nämliche ſein, dieſelben Ausdrücke und Redeweiſen gebrauchen müſſe; man überſieht den ſo verſchiedenen Charakter einer evangeliſchen Berichterſtattung, einer brieflichen gemüthvollen Zuſprache und einer Weiſſagung, welche die ganze Zukunft der Kirche Jeſu Chriſti umfaßt und bildlich vorzeichnet; man bedenkt nicht, wie zweckgemäß der Apoſtel Johannes, welcher ganz

in dem Bilder- und Anſchauungskreiſe der alten Propheten lebte, auch der ſprachlichen Darſtellung eine Farbe gab, die den Hebraismus in ſeiner prophetiſchen Schwungkraft ausprägte.“ In Betreff der Abfaſſungszeit ändert Hr. St. ſeine frühere, im Freiburger Kirchenlexicon (I. 317.) ausgeſprochene Anſicht, daß Johannes die Offenbarung unter Nero geſchaut und unter Galba niedergeſchrieben habe, dahin, daß beides während ſeiner Verbannung unter Domitian geſchehen ſei, behält jedoch die ſpecielle Beweisführung dem nachfolgenden Commentare vor.

Der 7te §. handelt: „Ueber den Verfaſſer, die Zeit und den Ort der Abfaſſung der Apokalypſe nach den Zeugniſſen der kirchlichen Ueberlieferung.“ Es werden hier in drei Abſchnitten zuerſt die traditionellen Zeugniſſe vom Ende des erſten bis zum Ende des zweiten, dann vom Ende des zweiten bis zum Ende des dritten, endlich vom Ende des dritten bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts unterſucht, ſo ausführlich und ſorgfältig, als es die Wichtigkeit des Gegenſtandes und die theilweiſe Schwierigkeit deſſelben erforderte. Was zunächſt den erſten Zeitraum betrifft, ſo findet ſich in den Schriften der apoſtoliſchen Väter, wenn man die Fragmente des Papias ausnimmt, kein beſtimmtes Zeugniß über den apoſtoliſch-johanneiſchen Urſprung der Apokalypſe, wohl aber einige Anſpielungen an einzelne Stellen derſelben bei Barnabas und Hermas. In Bezug auf Papias aber zeigt Hr. St., daß er wirklich ein Schüler des Apoſtels Johannes geweſen ſei und deſſen Apokalypſe als ein göttlich inſpirirtes Buch gebraucht habe. Ein ausdrückliches Zeugniß ſodann für die Abfaſſung des Buches durch den Apoſtel Johannes legt der Märtyrer Juſtinus ab, und Hr. St. zeigt, daß die Bemühungen,

daſſelbe durch Annahme von Interpolationen oder anderartig zu entkräften, vergeblich ſeien. Weiter bezeugen Theophilus von Antiochien, Melito von Sardes, die Chriſten zu Vienne und Lyon und ganz beſonders Irenäus theils indirect, theils direct den apoſtoliſch-johanneiſchen Urſprung der Apokalypſe, wie Hr. St. ausführlich nachweist. Aus dem dritten Jahrhundert bezeugen dieſelbe Sache Hippolytus, Schüler des Irenäus, Ammonius, Lehrer des Origenes, Clemens Alexandrinus, Origenes, Apollonius von Epheſus, Tertullian, Cyprian und Victorinus von Petavium. Dagegen Dionyſus d. Gr. von Alexandrien, um die Mitte des dritten Jahrh., erhob Zweifel gegen den apoſtol. Urſprung der Apokalypſe und ſuchte ſie einem epheſeniſchen Presbyter Johannes zu vindiciren; Hr. St. zeigt aber, daß dieſer Verſuch nicht auf traditionelle, ſondern nur auf kritiſche und polemiſche Gründe ſich ſtütze; daß der angebliche Presbyter Johannes nicht zu den „kirchlichen Größen" gehört haben könne, was doch vom Verfaſſer der Apokalypſe jedenfalls angenommen werden müſſe; daß ferner jener Presbyter „ſich offenbar vor aller Welt als Betrüger gezeichnet haben würde mit den Worten: ich Johannes, euer Bruder und Mitgenoſſe in der Trübſal, bin auf der Inſel Patmos geweſen, um des Zeugniſſes Jeſu Chriſti willen"; daß endlich, wenn etwa der Apoſtel Johannes die Offenbarung geſchaut, ein Anderer aber ſie niedergeſchrieben hätte, entweder der Auftrag des Niederſchreibens erwähnt, oder vom Apoſtel in der dritten Perſon die Rede ſein müßte. Aus der Zeit vom Ende des dritten Jahrhunderts an erſcheinen in der lateiniſchen Kirche als Zeugen für die Aechtheit der Apokalypſe Lactantius, Hilarius, Hieronymus, der liber comitis, Auguſtinus, Paulinus v. Nola, Marius Victorinus

Afer, Julius Firmicus Maternus, Optatus von Mileve, Fauſtinus Presbyter, Philaſtrius, Rufinus und mehrere Andere, auch die Synoden von Hippo (393) und Carthago (397); in der griechiſchen und ſyriſchen Kirche Methodius, Biſchof von Olymp, Epiphanius, Athanaſius, Baſilius, Gregor von Nyſſa, Cyrillus von Jeruſalem (nicht entſchieden), Cyrillus von Alexandrien, Ephräm und Jacob von Edeſſa. Dagegen Euſebius von Cäſarea ſchwankt, Chryſoſtomus benützt keine Stelle aus der Apokalypſe, Gregor von Nazianz ſagt, Einige halten ſie für ächt, die Mehrzahl aber für unächt.

Aus dieſem hiſtoriſchen Sachverhalte ergibt ſich von ſelbſt, daß der apoſtoliſch-johanneiſche Urſprung der Apokalypſe durch die kirchliche Ueberlieferung vom Anfang an einſtimmig und ſeit der Mitte des dritten Jahrhunderts wenigſtens immer noch mit großer Majorität bezeugt iſt, und die Zweifel gegen ihre Aechtheit nur verhältnißmäßig kurze Zeit dauerten. Die dießfallſige Unterſuchung des Hrn. St. iſt muſterhaft, und das angeſtellte Zeugenverhör ebenſo umſichtig als unparteiiſch, und wenn Ref. einen Wunſch äußern wollte, ſo wäre es nur der, daß die Oppoſition gegen die Apokalypſe, wie ſie im chriſtlichen Alterthume ſich gebildet, etwas beſſer hätte beleuchtet werden mögen. Wenn z. B. Dionyſius d. Gr. ſagt: „Einige von unſern Vorfahren haben das Buch durchweg verworfen und widerlegt ꝛc.“; ſo hätte die Frage nach dieſen Vorfahren (*τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν*) doch auch aufgeworfen und zu beantworten wenigſtens verſucht, nicht aber geſagt werden ſollen, er habe „die erſten Zweifel, welche für die oberflächliche Betrachtung wichtig erſcheinen dürften,“ gegen die Apokalypſe geäußert. Auch die Frage, wie wohl

Gregor von Nazianz dazu gekommen ſein möge, zu ſagen, daß die Mehrzahl (πλείυς) die Apokalypſe für unächt halte, hätte ſich vielleicht doch wenigſtens etwas befriedigender beantworten laſſen, als bloß damit, daß ſeine Ausſage unwahr und ein Beweis von äußerſt geringer Umſchau in den kirchlichen Denkwürdigkeiten ſei, womit wir jedoch dieſes Urtheil keineswegs als ein völlig falſches bezeichnen wollen.

Was die *Zeit* der Abfaſſung betrifft, ſo ſetzen die meiſten alten Schriftſteller die Verbannung des Apoſtels nach der Inſel Patmos in die Regierungszeit des Domitian, unter denſelben namentlich ſchon Irenäus, die wenigen Uebrigen theils in die Zeit des Claudius, theils in die des Nero. Hr. St. zeigt aber, wie wohl nur ganz kurz, daß die letzteren beiden Anſichten unhaltbar ſeien.

Der 8te §. gibt noch kurz die Veranlaſſung und den Zweck des Buches an, und der 9te enthält eine überſichtliche Aufzählung der beſonderen Werke über die Apokalypſe, die zwar auf Vollſtändigkeit keinen Anſpruch macht, aber doch die bedeutenderen Leiſtungen aus älterer und neuerer Zeit ſorgfältig zuſammenſtellt.

Möge Hr. St. den verſprochenen Commentar ſelbſt, für welchen die vorliegende Einleitung zu den beſten Erwartungen berechtigt, in Bälde erſcheinen laſſen.

Welte.

5.

I. **Die Feſttage des Herrn in ihren Geheimniſſen,** dargeſtellt durch allgemeine faßliche Predigten für Stadt und Land. Von Dr. **Xaver Maßl,** Mitglied der theologiſchen Fakultät an der k. k. Ferdinand's Univerſität zu Prag, Dechant, Stadtpfarrer und kgl. Diſtrikts-Schulinſpector zu Paſſau. Zweite vermehrte Auflage. — Schaffhauſen, Verlag der Hurter'ſchen Buchhandl. 1851. S. 390. Preis 1 fl. 48 kr.

II. **Chriſtliche Tugendſchule, oder Unterweiſungen in den chriſtlichen Tugenden.** Kanzelvorträge an Monatſonntagen. Ein Beitrag zum Damme gegen die hohe Fluth der Entſittlichung unſerer Zeit. Allen chriſtlichen Familien gewidmet von **X. Maßl** ꝛc. I. Curſus. Die drei göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Schaffhauſen, Verlag der Hurter'ſchen Buchhandlung. 1850. S. 420. Pr. 1 fl. 48 kr. — II. Curſus. Die vier Cardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmuth, Mäßigkeit. Ebendaſelbſt 1851. S. 411. Pr. 1 fl. 48 kr.

III. **Der Kreuzweg des Herrn.** III. Die Kreuzigung Jeſu in ihren Geheimniſſen und ſittlichen Anwendungen mit Rückſicht auf unſere Zeitverhältniſſe. Sieben Abendandachts- und Kanzelvorträge von Dr. **X. Maßl** ꝛc. Schaffhauſen. Verlag der Hurter'ſchen Buchhandl. 1851. S. 120. Preis 36 kr.

IV. **Muſterpredigten von P. Thomas v. Arezzo,** ehemal. Hofprediger bei St. Cajetan in München. Herausgegeben zum Beſten des Miſſionsvereins in der Erzdiöceſe München-Freiſing. Erſter Band. München 1851. Joh. Palm's

Digitized by Google

Buchhandlung. Zweiter Band, ebendaſelbſt 1851. Preis von I. u. II. 3 fl. 12 kr.

V. **Predigten von Fr. Leop. Bruno Liebermann**, Doctor der Theologie und Generalvicar des Bisthums Straßburg. Herausgegeben von Freunden und Verehrern des Verewigten. Erſter Band, vom erſten Sonntage im Advent bis Septuageſimä. Mit dem Bildniſſe des Verfaſſers. Mainz bei Kirchheim und Schott. 1851. S. 432. Pr. 2 fl.

VI. **Ein Kirchenjahr.** Predigten, Homilien und Exhortationen auf alle Sonntage und die meiſten Feiertage des kathol. Kirchenjahres. Von **Franz Ignaz Wankmüller**, Pfarrer in Straß, vordem Kaplan in Augsburg. Erſte Lieferung. Augsburg, 1851. Verlag der B. Schmid'ſchen Buchhandlung (F. C. Kremer). S. 183. Zweite Lieferung, ebendaſelbſt. S. 186. Preis jeder Lieferung 48 kr.

VII. **Muſterpredigten der katholiſchen Kanzelberedſamkeit Deutſchlands aus der neuern und neueſten Zeit.** Gewählt und herausgegeben von A. Hungari, Pfarrer zu Rödelheim im Großherzogthume Heſſen. Mit biſchöfl. Approbation. Bd. V—X. Zweite gänzlich umgearbeitete Auflage. Frankfurt a. M. J. D. Sauerländer's Verlag. 1850—51. Preis per Band 2 fl.

Die Erzeugniſſe in der homiletiſchen Literatur ſind trotz des vielen Vorhandenen noch immer nicht im Abnehmen begriffen. Die Quartalſchrift hebt, indem ſie oben angezeigte Werke zur Beſprechung bringt, aus der Maſſe des im letzten Jahre Erſchienenen nur Einiges hervor.

I. Maßl hat ſchon ſeit längerer Zeit als exegetiſcher und homiletiſcher Schriftſteller einen vortheilhaft bekannten

Namen. Was die „Predigten für die Feſttage“ in ſeiner Sammlung von „Feſttags- und Gelegenheitsreden“ der IV. Bd., der oben angezeigt iſt, insbeſondere betrifft, ſo bildet das für ſie zum Voraus ein günſtiges Vorurtheil, daß ſie innerhalb zweier Jahren bei der großen Fluth der Predigtliteratur eine zweite Auflage erlebten. Dieſe Predigten führen den Titel: „die Feſttage des Herrn in ihren Geheimniſſen“ nicht ohne Grund, weil der Verfaſſer bei den Feſten des Herrn vorzugsweiſe von deren dogmatiſcher Bedeutung ausgeht, und dieſe zum Gegenſtand ſeiner weiteren Betrachtungen macht, oder wenigſtens an dieſelben die ihm paſſend erſchienenen Erörterungen anknüpft. Die Feſte, von denen ſich in dieſem Bande Predigten vorfinden, ſind: Weinachtsfeſt (drei Predigten), Jahresſchluß (vier); Neujahrstag (drei); Feſt der Erſcheinung des Herrn (drei); Charfreitag (zwei); Oſterfeſt und Oſtermontag (vier); Himmelfahrtsfeſt (drei); Pfingſtfeſt und Pfingſtmontag (drei); ſodann noch je eine Predigt auf das Dreifaltigkeitsfeſt, Frohnleichnamsfeſt, Kirchweihfeſt und eine zur Feier der Thronbeſteigung des Königs von Baiern, Marimilian II.

Man ſieht aus dieſem Verzeichniſſe, daß das Frohnleichnamsfeſt, das doch zu den bedeutendſten unter den Feſten des Herrn gehört, nur ſparſam bedacht iſt gegenüber den andern Feſten. Sodann aber iſt gar nicht einzuſehen, wie der Jahresſchluß, wenn er nicht in Beziehung zum Neujahrsfeſte als dem Feſte der Beſchneidung des Herrn gebracht wird, was hier nicht geſchehen iſt und auch gewöhnlich nicht geſchieht, und noch viel weniger, wie der Tag der Thronbeſteigung des Königs Mar. von Baiern zu den Feſttagen des Herrn gezählt wird. Daher

hätten dieſe Predigten entweder aus dieſem Bande wegbleiben ſollen, oder es wäre auch für dieſen Band nur der allgemeine Titel: „Feſt- und Gelegenheitspredigten“, wie für die drei andern, der angemeſſenſte geweſen.

Abgeſehen von dieſer an ſich nur das Aeußere der Sache betreffenden Ausſtellung verdienen die Predigten in ihrem Werthe anerkannt zu werden. Die Aushebung der Themate kann mit Rückſicht auf den Inhalt eines gegebenen Feſtes meiſt als gelungen bezeichnet werden. Sie ſind in der Regel nicht weit hergeholt und geſucht, ſondern einfach aus der Sache ſelbſt gezogen. So z. B. wählt er am Jahresſchluß 1849 aus dem Textesvorſpruche: „Ich habe die ewigen Jahre zu Gemüthe genommen Pſ. 76, 6.“ einfach als Thema: „Gedanken über die Ewigkeit, was ſie iſt und wozu ſie ermahnt.“ Am Feſte der Erſcheinung des Herrn redet er von dem Vertrauen auf Gottes Vorſicht und zeigt in der Geſchichte der drei Weiſen aus Morgenland, wie wir gleich ihnen auf Gottes Vorſicht vertrauen müſſen, daß ſie uns erſtens „auf unſern Wegen leite“, zweitens „uns in unſern Beſchwerden unterſtütze“, drittens in „unſern Unternehmungen ſegne.“ Ebenſo ſind ſeine Unterabtheilungen vielfach ſehr zweckmäßig geordnet, z. B. pag. 73: „Die Ewigkeit mahnt a. zur Buße für das Vergangene, b. zur Lostrennung von dem Zeitlichen für die Gegenwart, c. zur Standhaftigkeit für die Zukunft, d. zum öftern Andenken an die Ewigkeit für immer“; ferner pag. 131: „Kein Verluſt iſt größer und für uns ſo ſchwer, als der Verluſt der Zeit a. betrachtet die Vergangenheit — könnt ihr ſie zurückrufen? b. be-

Digitized by Google

trachtet die Gegenwart — könnet ihr ſie aufhalten? c. betrachtet die Zukunſt — habt ihr ſie in euerer Gewalt?"

Der Verfaſſer ſieht es bei Auswahl ſeiner Themate, wie bei Anordnung ſeiner Partitionen und Unterabtheilungen nicht auf ſchlagende Wörter oder Glanzgedanken ab, ſondern ſucht meiſt praktiſche Geſichtspunkte hervorzuheben, an die er den Stoff bequem anfügen kann, den er eben gerne vorbringen möchte.

Man muß es dem Verfaſſer nachſagen, daß er anſcheinend ſchwierige Themate vielfach recht gemeinverſtändlich, anſprechend und treffend zu behandeln weiß. Seine Ausführungen, wenn ſie auch nicht immer ſehr tief gehen, ſind doch genügend und, ſo viel es Zeit und Raum geſtatten, allſeitig. Er legt auch bei ſeinen Ausführungen ſichtlich ein größeres Gewicht auf das praktiſche Eingehen in die verſchiedenen Lebensverhältniſſe, ihre Mängel und Bedürfniſſe, als auf äußern Redeprunk. So will er z. B. S. 360 die Ehrerbietigkeit vor dem allerheiligſten Sakramente des Altars einſchärfen, indem er ſich folgender Wendung bedient: „Wenn die fromme Maria Clotilde, Königin von Sardinien, dem hl. Altarsſacramente auf der Straße begegnete, wenn es eben zu einem Kranken getragen wurde, ſo ließ ſie mit ihrem Wagen anhalten, ſtieg aus und warf ſich auf der bloßen Erde auf die Kniee nieder. Was thun aber Viele von euch? Viele von euch haben nicht einmal in der Kirche vor dem hl. Altarsſacramente die ſchuldige Andacht und Ehrerbietung, viel weniger, wenn ſie demſelben auf der Straße begegnen. Dem gemeinſten Knechte, der gemeinſten Dirne fällt es nicht ein, daß ſie ſich niederknieen und den verborgenen Gott anbeten ſollten, kaum daß ſie nur ſtehen bleiben und

den Hut rücken, ja, ich hatte am verfloſſenen Frohnleichnamsfeſte in der Stadt das mein Herz zerſchneidende Aergerniß zu ſehen, wie einige Bauernburſche, nur wenige Schritte vom hochwürdigſten Gute entfernt, mit der größten Unverſchämtheit ihre Hüte aufbehielten. Ich ſage nicht, daß dieſe Unverſchämten aus dieſer Pfarrgemeinde ſind, aber darum ſage ich es, daß ihr euch vor aller Unandacht vor dieſem hl. Geheimniſſe hüten wollet; denn, meine Lieben, der ſich jetzt euere Beleidigung, euere Geringſchätzung gutmüthig gefallen läßt, iſt euer zukünftiger Richter.“ Maßl läßt keine Gelegenheit unbenützt, um bei ſeinen Betrachtungen, die er über religiöſe Wahrheiten anſtellt, moraliſche Ermahnungen, Aufforderungen und Erſchütterungen anzuſchließen; freilich geſchieht dies hie und da nicht ganz paſſend, ſo ſehr auch ſonſt die Predigten dadurch an Lebendigkeit und praktiſchem Intereſſe gewinnen.

Sein Streben nach Popularität, ſo lobenswerth es an ſich iſt, ſcheint für unſern Verfaſſer doch hie und da eine Falle zu werden, indem er nicht ſelten ſeinem Redefluß einen zu ſtarken Lauf läßt und dadurch weitſchweifig und breit wird, und wohl auch ein und denſelben Gedanken, um ihm tiefern und ſichern Eingang zu verſchaffen, in verſchiedenen Formen wiederholt. Eine größere Präciſion und genauere Auswahl bezeichnenderer Worte wäre mannigfach zu wünſchen. Indeſſen muß man zugeben, daß dieſe Predigten für den größern Theil der Zuhörer in Stadt- und Landgemeinden unzweifelhaft ſehr gut paſſen. Ihre Popularität erhöht ſich noch dadurch, daß der Verfaſſer in denſelben nicht ſehr viel auf Intelligenz und Ueberzeugung, was, ſoll es populär geſchehen, ſchwieriger iſt, ſondern vorzugsweiſe durch Betrachtungen und Erwägungen

über die religiöſen Wahrheiten auf das Gemüth und durch die daran geknüpften moraliſchen Nutzanwendungen auf den Willen zu wirken ſucht. Es will den Referenten faſt bedünken, als ob durch Exclamationen, Fragen u. ſ. w. faſt zu viel auf Rührung und Bewegung hingewirkt werde und ein gewiſſes ſüßelndes Weſen, das je häufiger in Predigten angewendet, um ſo verwerflicher erſcheint, nicht genugſam vermieden worden ſei. Ich will damit nicht ſagen, daß ſich das Genannte in den beſprochenen Predigten gerade in tadelnswerthem Maße und in verwerflicher Weiſe vorfinde. Es kommt natürlich bei Beurtheilung ſolcher Paſſagen auch viel auf den Geſchmack des Einzelnen an und ſie ſind oft je mit Rückſicht auf die Perſon des Predigers und den Vortrag desſelben mehr oder weniger unpaſſend, oder nicht maaßhaltend. An dem Einen kann Etwas als weich und ſüßelnd erſcheinen, was bei dem Andern in gleicher Form vorgetragen nicht ſo erſcheint. Ich kenne den Prediger nicht perſönlich und will daher, da objectiv genommen das Maaß in dieſem Stücke gerade nicht überſchritten iſt, kein verwerfendes Urtheil fällen. Indeſſen wird der Verfaſſer doch gut thun, wenn er in dieſer Sache einige Vorſicht anwendet. Das Zwiegeſpräch z. B. zwiſchen dem Jeſuskind und Hieronymus, das S. 8 in eine Predigt aufgenommen wurde, iſt für ſich ſehr ſchön, für ein aſcetiſches Leſeſtück auch trefflich, ob es aber auf die Kanzel nicht etwas zu ſentimental und draſtiſch klinge, ſcheint mir zweifelhaft. Ich wenigſtens für meine Perſon vermöchte es nicht auf die Kanzel zu bringen, ſo ſchön ich es auch beim Leſen finde. Desgleichen iſt es auch nicht immer natürlich, nach jeder Ankündigung des Themas und der Hauptpartition ein Gebet zu ſprechen, wie es der

Verfaſſer gethan hat; hie und da findet ein ſolches allerdings eine gute Stellung, allein ſo es in jeder Predigt wiederkehrt, gibt es der Predigt leicht einen manierirten Charakter.

Wir haben oben geſagt, daß ſich Maßl bisweilen etwas in's Breite verliere; wenn nun dieſes auch ſeine volle Richtigkeit hat, ſo fehlt es doch auch nicht an bündigen und kernigen Stellen und auch nicht an ſolchen, welche den Zuhörer heilſam zu ergreifen und zu erſchüttern geeignet ſind.

Wie es nicht gut anſteht, wenn ein Prediger ſeine Perſönlichkeit in eine Predigt einmiſcht, wie ſolches p. 349 geſchehen iſt, ſo iſt es auch nicht paſſend, einen profanen Schriftſteller ſchlechthin mit ſeinem Namen zu citiren, wie z. B. p. 67 geradezu nur geſagt wird ein Mal „dieſes ſagte Simonides" und ein anderes Mal „ſo ſagt Hufeland", ohne zu bemerken, wer und was dieſe Männer ſind. Da nun von einer einfachen chriſtlichen Gemeinde nicht erwartet werden kann, daß ſie wiſſe, was und wer Simonides, Hufeland und andere dergleichen Leute ſind, ſo wird man, wenn man je in einer Predigt Ausſprüche ſolcher anzuführen ſich veranlaßt ſieht, lieber und beſſer ſagen: „Ein Philoſoph, ein gelehrter Arzt u. dgl. ſagt dieſes." Auch Geſchichtchen, wie eine ſolche p. 6. ſich findet, daß einmal bei der Meſſe eines unwürdigen Prieſters eine Taube herbeigekommen und das hl. Blut aus dem Kelche getrunken und die verwandelte Hoſtie davon getragen habe und wie dann dieſelbe Taube, nachdem der Prieſter ernſtlich in ſich gegangen, bei der nächſten hl. Meſſe dieſe Gegenſtände auf den Altar zurückgebracht habe u. ſ. w., ſind für eine Predigt zum

Digitized by Google

Wenigſten ungeeignet, ſo wie auch unverſtändliche Ausdrücke, z. B. stante pede, promulgation u. a.

Bei all Dem aber können dieſe Predigten doch als recht brauchbar empfohlen werden. Was ihnen an präciſer Faſſung und ſtreng logiſcher Durchführung abgeht, erſetzen ſie durch populäres und praktiſches Behandeln ihres Gegenſtandes. —

Die Ausſtattung iſt gut, der Preis mäßig und dieſer Band mit einem gut ausgeführten Portrait des Verfaſſers verſehen.

II. Die oben unter Nr. II. verzeichneten Predigten Maßl's ſind bei Nachmittagsandachten von ihm gehalten und für ſolche auch veröffentlicht worden. Er hält viel auf Nachmittagsandachten und deren zweckmäßige Abhaltung. „Sobald ich, ſagte er, in den Wirkungskreis eines Verkünders des göttlichen Wortes trat, waren es auch die Nachmittagsandachten, auf die ich meine beſondere Aufmerkſamkeit richtete, und die Predigten für dieſelben behandelte ich als meine Schooßkinder. Meditation, angeſtrengtes Nachdenken bei der Wahl des Gegenſtandes, emſiger Fleiß in Sammlung der Materialien, ſorgfältige Ausarbeitung — Nichts wurde geſpart, um ſie mit Allem zu verſehen, was ſie für die guten Gläubigen, die ich bei dieſen Andachten zu erwarten hatte, heilſam und nützlich machen ſollte; denn gerade in dieſem Theile des chriſtlichen Volkes, der auch noch auf die Heiligung des Nachmittages der Sonn- und Feſttage hält und verlangend nach dem Brode der hl. Unterweiſung Andern die ſinnlichen Genüſſe überläßt, während er ſelbſt eine Weide ſucht, auf der man höhere Genüſſe und Sättigung mit dem Manna findet, das vom Himmel kömmt und zum Himmel führt. Gerade in

dieſem Theile des chriſtlichen Volkes dachte und denke ich mir das fruchtreichſte Erdreich, das noch mit Nutzen bebaut werden mag, weil es, wenigſtens die Meiſten davon, das Wort Gottes mit gutem, ja, mit dem beſten Herzen aufnimmt und Frucht bringt, Einige dreißigfältige, Andere ſechzigfältige, Andere hundertfältige. Math. 13, 23."

Referent anerkennt ganz die Bedeutſamkeit der diſtinguirten Nachmittagsandachten, um in das Einerlei der für das Volk meiſt langweiligen Veſpern eine Mannigfaltigkeit und Abwechslung zu bringen, weicht aber darin von der Anſicht des Verfaſſers ab, daß er ſolche Andachten auf dem Lande und in kleinern Städten nicht nothwendig mit Predigten ſich verbunden denkt. Für dieſe Anſicht beſtimmt ihn Ein Grund, der in der Sache ſelbſt liegt; zu vieles Predigen nämlich, wenn es auch noch ſo gut iſt, ſtumpft ab und vermindert Intereſſe und Aufmerkſamkeit; und denkt man ſich alle Monate an einem Sonntage, der als Bruderſchaftsſonntag oder in anderer Eigenſchaft beſonders gefeiert wird, eine Nachmittagspredigt, ſo geſchieht dadurch den Chriſtenlehren, welche neben den Predigten ohne zu große Ueberladung nicht gehalten werden könnten, viel Eintrag, und dennoch ſcheinen dem Referenten die Chriſtenlehren gegenüber unſerer Jugend ebenſo dringend und bedeutſam, als die Predigt für Gläubige, die ſchon im Worte Gottes beſtärkt ſind und jedenfalls an allen Sonntagen im Morgengottesdienſte eine ſolche zu hören Gelegenheit haben. Einen weitern Beſtimmungsgrund für meine Anſicht ſehe ich auch in den perſönlichen Verhältniſſen des Geiſtlichen. Auf Landpfarreien iſt gewöhnlich nur Ein Pfarrer oder Geiſtlicher; wie wäre es nun möglich, ſelbſt wenn man einen jungen und rüſtigen

Digitized by Google

Mann vorausſetzt, daß er an einem Sonntage Vormittags und Nachmittags predigte! Es gehört ſchon ein nicht gewöhnliches Talent und jedenfalls ſehr viel Fleiß dazu, wenn ein einziger Prediger in einer Gemeinde das ganze Jahr hindurch anſprechen will, wenn er des Sonntags auch nur Einmal predigt. Selbſt wenn zwei Geiſtliche an einer Pfarrgemeinde angeſtellt ſind, würde die Predigtaufgabe, wenn an mehreren Sonntagen des Jahres Nachmittags-Andachten mit Predigten verbunden ſtattfinden ſollten, eine harte ſein, und, ſoll ſie überhaupt von Wirkung ſein, tüchtige Kräfte fordern. Bei aller Anerkennung des Werthes der Nachmittags-Andachten vermag ich meine Forderungen nicht ſo hoch zu ſteigern, wie es Maßl thut, kann auch ein ſo allſeitiges und dringendes Bedürfniß ſolcher Nachmittags-Andachten nicht erkennen, falls der Geiſtliche ſonſt in allweg ſeine Pflichten erfüllt als Prediger und Kirchenkatechet. Ich denke mir die Sache ungefähr ſo als praktiſch durchführbar: In Landgemeinden, wo wegen einer beſtimmten Bruderſchaft Monatsſonntage gehalten werden, finde ich allerdings eine eigenthümliche Nachmittags-Andacht am Platze; allein die gewöhnliche Chriſtenlehre ſoll doch nicht unterbleiben. Die Andacht aber, welche nach derſelben ſtattfindet, kann von dem Geiſtlichen je nach der Beſchaffenheit der Gemeinde, der Bruderſchaft oder der feſtlichen Feier zweckmäßig eingerichtet und ausgewählt werden. Sie kann beſtehen aus Wechſelgebeten, aus Leſungen, die aber nie zu lang ſein dürfen, damit die Gläubigen ſtets in reger Theilnahme an der Andacht erhalten werden; man wird auch, wo es angeht, beſonders ſchöne Geſänge, Abſingung der Lauretaniſchen Litanei und dgl. damit verbinden können. Hie

und da, namentlich bei beſonderen Anläſſen, wird ſich leichtlich auch eine kleine paſſende Anſprache, aber nie eine förmliche Predigt als höchſtens am Hauptfeſte des Jahres (Bruderſchaftsfeſt) einflechten laſſen. Wie eine ſolche Anſprache, die man etwa das eine oder andere Mal des Jahres aus beſondern Gründen für nöthig erachtet, nur einfach, kurz und herzlich ſein ſoll, ſo darf auch die ganze Andacht nicht zu lange hingeſchleppt und eben dadurch ermüdend werden. Bei den Gläubigen, welche ſolche beſondere Andachten beſuchen, erſcheint einerſeits eine Belehrung und Einwirkung auf Ueberzeugung nicht nothwendig, und andererſeits findet ihr Herz und Gemüth in der Anbetung des Allerheiligſten, das ausgeſetzt zu werden pflegt, ſowie in der ganzen Andacht überhaupt, wenn ihre Einrichtung und Abhaltung eine zweckmäßige und gelungene iſt, Nahrung und Stärkung genug, und leichtlich könnte ein Prediger ſich ſelber zu viel zuſchreiben, wenn er glaubte, letzteres könne nur durch die von ihm vorgebrachten Worte bewirkt werden. Dieſe Art und Weiſe, etwaige außerordentliche Nachmittags-Andachten einzurichten und abzuhalten, mag nicht blos auf dem Lande, ſondern auch in den meiſten kleineren Städten die geeignetſte ſein; dagegen kann in größeren Städten, beſonders wenn mehrere Pfarrkirchen, eine große Anzahl Geiſtlicher und darunter tüchtige Prediger ſich vorfinden, hie und da eine Nachmittags-Andacht, verbunden mit einer Predigt, ohne Beſchwerde und mit Nutzen abgehalten werden. Ein gewandter Prediger kann leicht eine anſehnliche Verſammlung um ſich zuſammenbringen und auf manches Herz einwirken, das ſonſt der Einwirkung eines Predigers entgangen wäre. Es iſt dabei wohl zu bedenken, daß an derartigen Orten

Viele des Morgens nur eine Meſſe hören *können* oder auch nur eine ſolche hören *wollen*: dagegen Nachmittags nicht ungern einige Zeit dem Gottesdienſte widmen, ich erinnere nur an Dienſtboten, an Leute niederen Gewerbes u. dgl.

Eine ſolche Verſammlung, denken wir uns, war diejenige, vor welcher Maßl die Vorträge in Nachmittagsandachten gehalten hat, welche jetzt gedruckt vor uns liegen. Von dem richtigen Geſichtspunkte ausgehend betrachtet er diejenigen, welche in ſolche Andachten kommen, als ſolche, die für die Religion ſchon vorneherein eingenommen ſind, bei denen ſich ſomit ſchon eine gute Unterlage vorfindet, um darauf fort zu bauen und darnach hat er auch ſeine Vorträge eingerichtet. Sie ſetzen den innern guten Willen und innige Glaubenstreue voraus und wollen auf dieſer Grundlage das ſchöne Gebäude der Tugenden ausbauen. Er hat ſich daher die weſentlichen Tugenden eines Chriſten, nämlich „*die göttlichen Tugenden*“ und die „*Cardinaltugenden*“ zum Gegenſtande ſeiner Vorträge gewählt. In einem dritten Bande ſollen noch Vorträge über die vornehmſten ſittlichen Tugenden folgen. Es iſt ein ſehr praktiſcher Gedanke, daß der Verfaſſer zu den bewußten Zwecken eine zuſammenhängende Materie auserſehen hat.

Wollen wir auf dieſe Predigten ſelber eingehen, ſo müſſen wir zum Voraus anerkennen, daß der Verfaſſer augenſcheinlich viel Fleiß auf dieſelben verwendet und ſie mit vielem Intereſſe behandelt hat. Sie zeugen auch von einer emſigen Sammlung des Materials und von Gewandtheit, einen gewählten, ſcheinbar unfruchtbaren Stoff gut homiletiſch zu behandeln und ohne geſuchten Glanz

einfach an das Herz der Zuhörer zu ſprechen. Aus der ganzen Haltung der Predigten geht hervor, daß er mit der Verſammlung, die er vor ſich hat, ſehr vertraut iſt und ſich ſeines Einfluſſes auf dieſelbe ſicher fühlt, ein Punkt, der dieſen Arbeiten einen ſehr wohlthuenden Anſtrich giebt. Der erſte Band enthält 25 Predigten über die drei göttlichen Tugenden, von denen jedoch die 3 erſten von der Tugend überhaupt, von deren Werth und Würde, und der Verbindlichkeit zur Ausübung derſelben handeln. Sechs Vorträge ſind der Tugend des Glaubens, vier der Tugend der chriſtlichen Hoffnung und dreizehn der Tugend der chriſtlichen Liebe gewidmet. Man kann ſich denken, daß der Verfaſſer Manches hereinzieht, was dem eigentlichen Stoffe ferner zu liegen ſcheint, um ſo viele Vorträge, die zudem für Nachmittagspredigten faſt über Gebühr lang ſind, auszufüllen. Auch waren Wiederholungen einzelner Gedanken und Wendungen faſt unvermeidlich. Indeſſen wußte der Verfaſſer die Materien, die er herbeizog, immer in einigen Zuſammenhang mit dem Hauptgegenſtande und abzuhandelnden Stoffe zu bringen, und desgleichen, wenn auch Unterabtheilungen einer Predigt mit dem einen oder andern Punkte, der ſchon in einer andern Predigt vorkam, ſich wiederholen, führt er die gleiche Materie wieder nach einer andern Seite hin aus und weiß meiſt neuen Stoff beizubringen. So handelt er bei der Tugend des Glaubens zuerſt davon, was der Glaube an ſich, was er als Tugend iſt; wie hoch wir ihn ſchätzen, wie ſehr wir ihn bewahren müßen. In einer weitern Predigt ſetzt er das innere Weſen des Glaubens und in einer andern das äußere Weſen des Glaubens als Bekenntniß deſſelben durch Wort und That auseinander. Die drei

weitern Vorträge haben zum Gegenſtand „den in Werken thätigen Glauben,“ „den Glauben an Jeſus Chriſtus,“ „die mit dem Glauben an Jeſum verbundenen Pflichten.“

Die vier Vorträge über die chriſtliche Hoffnung bleiben ſo ziemlich in den engen Gränzen ihres Gegenſtandes, indem ſie das Weſen der chriſtlichen Hoffnung, den Gegenſtand, die Beſchaffenheit und die Uebung derſelben abhandeln. Bei der Liebe dagegen ſcheint der Verfaſſer faſt mehr hereingezogen zu haben, als, ſtreng genommen, mit dem eigentlichen Gegenſtande, der Tugend der göttlichen Liebe, zuſammenfällt. Es ſind nämlich ebenſo viele Vorträge wie der göttlichen Liebe auch der Nächſtenliebe, der Feindesliebe und der Selbſtliebe gewidmet. Es läßt ſich allerdings der Liebe des Nächſten, der Verträglichkeit, der Verſöhnlichkeit, der Friedfertigkeit u. ſ. w. eine Beziehung zur Tugend der göttlichen Liebe geben, inſofern ſie mehr oder weniger Folgen und Bedingungen derſelben ſind. Doch iſt es eine Frage, ob der Verfaſſer die Beſprechung dieſer Tugenden nicht ordnungsgemäßer in den dritten Band aufgenommen hätte, der von den ſittlichen Tugenden handeln ſoll; denn es iſt kein Zweifel, daß die genannten eigentlich zu den ſittlichen Tugenden gehören. Da es ſich hier aber nicht um eine genaue wiſſenſchaftliche Abgränzung handelt, ſo wollen wir es nicht tadeln, daß ſie mit der göttlichen Tugend der Liebe in Verbindung gebracht worden ſind, nur hätte der Verfaſſer demgemäß den Titel dieſes Buches abändern ſollen, da der dritte Abſchnitt der That nach nicht allein Vorträge über die göttliche Tugend der Liebe, ſondern über die chriſtliche Liebe überhaupt in ihrem weiteſten Umfange enthält. Man wird es be-

greiflich finden, daß bei der Ausſpinnung dieſer Gegenſtände durch ſo viele und lange Vorträge mitunter langweilige und weniger gelungene Parthieen einfließen müßen, ſo daß man den Gedanken und Wunſch nicht ganz unterdrücken kann, der Hr. Verfaſſer hätte zum Vortheil ſeiner Predigten die Zahl derſelben bei einzelnen Gegenſtänden etwas beſchränken ſollen.

Der zweite Band hat die vier Cardinaltugenden zu ſeinem Gegenſtande. Nach einer Einleitungspredigt über Weſen, Zuſammenhang und Nothwendigkeit dieſer Tugenden folgen 25 Predigten, von denen vier auf die Tugend der chriſtlichen Klugheit, zehn auf die Tugend der chriſtlichen Gerechtigkeit, fünf auf die Tugend der chriſtlichen Starkmuth und ſechs auf die Tugend der chriſtlichen Mäßigkeit kommen! Man wird auch dieſe Zahl von Vorträgen nur begreiflich finden, wenn ich bemerke, daß auch hier was immer möglich mit einer Tugend in Verbindung gebracht wird. Man findet nämlich über die betreffenden Punkte ein reichhaltiges Material; beſonders gut und ausführlich ſind die Vorträge über die Gerechtigkeit in Bezug auf das Eigenthum. Die Haltung der Predigten iſt durchaus poſitiv in Hinſicht auf den Inhalt, in Hinſicht auf die Form einfach, populär und mitunter recht anſprechend. Vielfach nehmen die Predigten den Charakter von katechetiſchen Reden an, ſo Bd. I. p. 296. und beſonders Bd. II. p. 152 und 173., was Referent für Nachmittagsvorträge nicht blos für angemeſſen, ſondern faſt für nothwendig erachtet. Seine Zerlegung der Begriffe iſt mannigfach gut, wenn auch etwas in's Breite gehend, wie Bd. I. p. 55. die Auseinanderſetzung des Begriffs von Glauben, und Bd. II. p. 86. die des Begriffs von der Gerechtigkeit. Auch

Digitized by Google

auf Zeiterſcheinungen und Zeitrichtungen wird billige und angemeſſene Rückſicht genommen. Wenn die Vorträge auch weniger reich an Gleichniſſen und Exempeln ſind, ſo kommen derer doch mancher Orts paſſende vor, z. B. Bd. I. p. 17. und 18., Bd. II. p. 64. Alle können jedoch nicht als gelungen angeſehen werden, ſo iſt das Gleichniß Bd. I. p. 76., daß der Magnet, wenn ein Diamantſtein in der Nähe iſt, das Eiſen fliehe und wenn man auf einem und demſelben Inſtrumente eine Saite von einem Schafsdarme aufziehe und eine Saite von einem Wolfsdarme, die Lammſaite abſpringe, um dadurch auf die Unbegreiflichkeit mancher Glaubensſachen hinzudeuten, zu weit hergeholt; es hätten ſich gewiß den gewöhnlichen Leuten näher liegende und eben damit für ſie bezeichnendere Gleichniſſe finden laſſen. Beiſpiele, wie Bd. II. p. 326., ſind für zarte Ohren verletzend und auf die Kanzel nicht recht paſſend.

Daß der Verfaſſer bei Ausſcheidung der jeweiligen Themate und der Diſpoſition derſelben bei Weitem mehr auf den unterzubringenden Stoff, als auf ſtrenge Logik ſah, kann man verzeihlich finden. So erwartet man z. B. Bd. I. S. 84. eine ganz andere Eintheilung. Der Verfaſſer kündigt als Thema an „von dem Bekenntniſſe des Glaubens durch Wort und That“ und macht dann folgende Eintheilung: 1. Wir ſind Jünger Jeſu Chriſti; als ſolche müßen wir ihn öffentlich bekennen. 2. Wir ſind Brüder von andern Chriſten; als ſolche müßen wir ſie belehren und erbauen. 3. Wir ſind Glieder der Kirche; als ſolche müßen wir ihre Ehre vertheidigen und rechtfertigen.“

Es bedarf wohl keines Beweiſes, daß dieſe Partition willkührlich an das angekündigte Thema angelehnt iſt, ohne

Digitized by Google

natürlich und einfach aus ihm zu folgen. Dieſe Partition würde für ein anderes Thema auch gebraucht werden können; indeſſen aber ſind dieſe angekündigten Theile gut ausgeführt und praktiſche Materien ihnen untergeordnet und der praktiſche Geſichtspunkt iſt, wie ſchon bemerkt, bei dem Verfaſſer immer der vorherrſchende. Ebenſo iſt auch die Partition Bd. I. S. 5., welche das Thema „die chriſtliche Tugend" in folgende zwei Punkte zerlegt: 1. „Was die chriſtliche Tugend überhaupt ſei, und 2. Was die chriſtliche Tugend Alles umfaſſe" jedenfalls nicht gut und nicht richtig. Nach dem Inhalte der Predigt wäre der zweite Theil beſſer ſo formulirt worden: „Wer wahrhaft tugendhaft ſei." Aehnlich verhält es ſich bei mehreren Partitionen und Unterabtheilungen.

Wie eine gewiſſe Breite, hat der Verfaſſer auch öfters eine zu große Allgemeinheit nicht genügſam vermieden. Es iſt nämlich von der Einen Tugend öfters daſſelbe geſagt, was ſich von der Andern eben ſo gut ſagen läßt. Ausdrücke, „das will nicht recht klappen" ſtatt „paſſen," „Windbeutel," „Ade mit deiner Tugend des Glaubens" u. dgl. ſind in einer Predigt unedel und unpaſſend, wie auch Verſe aus Profanſchriftſtellern den Referenten in einer Predigt immer ganz widerlich anſprechen. Deſſenungeachtet aber können dieſe Predigten wohl empfohlen werden, ſie behandeln wichtige Punkte ſehr einläßlich und ſtoffreich; insbeſondere aber werden ſie Geiſtlichen, welche zu zuſammenhängenden Vorträgen, beſonders bei Nachmittagsandachten, Gelegenheit und Beruf haben, eine gewiß ſehr willkommene und dienliche Gabe ſein.

III. Von demſelben Verfaſſer erſcheint auch der „Kreuzweg des Herrn" in Kanzelvorträgen. Das

Digitized by Google

1. und 2. Heft derſelben wurden ſchon früher ausgegeben, das erſte enthält „die Verurtheilung Chriſti,“ das zweite „die Ausführung zur Kreuzigung.“ Das uns vorliegende dritte Heft hat in ſieben Vorträgen „die Kreuzigung Jeſu“ zu ihrem Gegenſtande. Der Verfaſſer ſieht ſich in der Vorrede zu dieſem Schriftchen veranlaßt, ſich gegen einige Angriffe wegen ſeiner homiletiſchen Schriftſtellerei überhaupt und wegen dieſer Kreuzwegvorträge insbeſondere zu rechtfertigen. Er fühlt ſich verletzt, daß er in einer Zeitſchrift (Alte Sion) ein fruchtbarer Predigtſchreiber genannt wird, da er die Predigten nicht ſchreibe, um ſie drucken zu laſſen, ſondern zunächſt um ſie zu halten. Wir haben keinen Grund, letzteres zu bezweifeln und können es auch nicht als eine Beläſtigung des Publikums anſehen, wenn Maßl aus ſeinem Predigtſchatze, der nach 25jähriger eifriger Verwaltung des Predigtamtes kein geringer ſein muß, etwas veröffentlicht, und es iſt auch keine Frage, daß er durch ſeine exegetiſchen Studien noch eine beſondere Berechtigung dazu hat. Sind auch die Predigten nicht in Allweg als Muſterpredigten anzuſehen, ſo werden ſie ſich doch dem Geiſtlichen, der das Predigtamt zu verwalten hat, bei ihrer praktiſchen Anlage und Ausführung als ſehr brauchbar und nützlich erweiſen. Außerdem eignen ſie ſich beſonders auch zur Erbauungslektüre in chriſtlichen Familien. Dieſe Anerkennung muß man dem Verfaſſer zollen, wenn man nicht ungerecht ſein will, und Referent hat es in obiger Anzeige gethan. Um ſo weniger aber glaubt er nun Anſtand nehmen zu müßen, zu bekennen, daß ihm dieſe Vorträge über den Kreuzweg weniger gelungen ſcheinen, als die oben angezeigten. Er will damit nicht ſagen, ſie ſeien verfehlt und unbrauchbar;

Digitized by Google

im Gegentheil fand er auch in dieſen viel Brauchbares, Praktiſches und mitunter Vortreffliches. Es ſind an die Leidenspunkte oftmals recht zeitgemäße, treffende Bemerkungen geknüpft; aber ebenſo erſcheinen letztere des öfteren nicht natürlich ſich zu ergeben und anzureihen. Es iſt wahr, der Verfaſſer weiß das moraliſche Leben des Chriſten recht im Leiden Chriſti zu betrachten, aber hie und da möchte es doch zu grell erſcheinen. Als gelungen kann neben andern aber z. B. folgende Stelle bezeichnet werden: „Indeß hatte Jeſus doch eine Hülle, welche ſeine Blößen den Augen der Menſchen entzog — ſein Blut, ſein Blut war ſeine Hülle, ſeine Wunden und Striemen bedeckten ihn dergeſtalt, daß kein Auge beleidiget, jedes aber mit Schrecken erfüllt werden mußte; und endlich erbarmte ſich der Himmel, die Sonne ertrug nicht lange die Schmach ihres Schöpfers, ſie verbarg ihren Glanz unter einem ſchwarzen, düſteren Schleier, es legte ſich am hellen Mittag finſtere Nacht über die Erde und hüllte den Gekreuzigten in Dunkel.“ S. 51. Ebenſo iſt Folgendes eine überraſchende und nicht üble Bemerkung: „Aber zwei andere Golgatha hat die Welt in dieſen Tagen errichtet — Tanzſaal heißt der eine, Schauſpielhaus der andere. Nach dieſem Golgatha zog es die Menge. Auf dem einen Golgatha galt es, Chriſtum in dem Sinne auf's Neue zu kreuzigen, in welchem der Apoſtel es ſagt, daß ihn Ungläubige und Sünder, die Feinde des Kreuzes Chriſti kreuzigen: auf dem andern galt es, durch Zotten die Heiligkeit der Ehe lächerlich zu machen. Auf dem Einen hat man ſich auf Koſten der Tugend und der jungfräulichen Keuſchheit luſtig gemacht und die zahlreiche hohe und niedere Zuſchauerſchaar hat zu dem Spaſſe in die Hände geklatſcht, den Henkern des

Herrn Beifall bezeigend, daß ſie den Nagel, womit ſie ihm Hände und Füße durchbohrten, auf den Kopf getroffen. Auf dem andern Golgatha hat man ſeine Augen und Ohren an einfältigen Läppereien geweidet, indeß das hochheilige Sakrament des Altares, Jeſus Chriſtus im Geheimniſſe ſeiner Liebe verlaſſen ausgeſetzt ſtand. Es brach mir wirklich das Herz, als ich Schaaren von Kindern um das Schauſpielhaus, dieſem Golgatha, ſtehen ſah, als ich ſogar Eltern ſah, welche ihre Kinder ſelbſt in das Schauſpielhaus, auf dieſes Golgatha, hinaufgeführt haben, in Schauſtücke hinein, deren Namen ſie ſchon hätten bewegen ſollen, ihre Kinder davon entfernt zu halten. Ich habe noch nie ſo viele Eltern ihre Kinder in die Kirche führen ſehen, und doch iſt nur hier das rechte Golgatha, der Berg der Verſöhnung und Gnade, der Berg des Troſtes und der Liebe: Hieher, hieher, ihr Eltern, führt eure Kinder, hieher lehret ſie gehen. O verlaſſet die Golgatha, auf welchen die Welt Jeſum auf's Neue kreuziget, laſſet uns hinaufſteigen auf den Berg des Herrn, auf Golgatha, wo die Liebe für uns ſtirbt, wo wir Heil und Erlöſung finden. S. 18."

Dagegen iſt aber auch Vieles aufgenommen, was wohl ſich gut leſen läßt, aber nicht auf die Kanzel paßt, z. B. die Worterklärung S. 5.: „Golgatha, eigentlich Gulgoleth, ſyriſch Gogultha, iſt gleichbedeutend mit dem lateiniſchen calvaria (daher man auch Calvarienberg ſagt) und heißt in unſerer Sprache ſo viel als ein von Haut und Haaren entblößtes Haupt, ein Schädel u. ſ. w." Ebenſo S. 7.: „Galgala hat das hebräiſche galal zur Wurzel und heißt abwälzen, entfernen, hinwegnehmen u. ſ. w." Ebenſo unpaſſend iſt auch die Ausmalung der Nacktheit

Chriſti am Kreuze S. 44.; ferner der Excurs, ob Chriſtus ein Schamtuch gehabt S. 48. Letztere Erörterung iſt gewiß mehr in die chriſtliche Archäologie, als auf die Kanzel zu verweiſen. Auch das Citat mehrerer Gelehrten S. 39. iſt zu vornehm. —

IV. Einen andern Charakter, als die ſo eben beſprochenen verſchiedenen Predigten von Maßl, haben die von P. Thomas von Arezzo. Wie durch Einfachheit der Conception, ſo zeichnen ſie ſich auch durch Präciſion und Ungezwungenheit des Ausdruckes aus. Thomas von Arezzo war gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts zur Zeit des Churfürſten Karl Theodors ein allgemein beliebter Prediger an der Theatiner-Hofkirche zu München und aus jener Zeit ſtammen auch die uns vorliegenden Muſterpredigten. Es wurden ſchon früher von ihm Advents- und Pfingſtpredigten durch den Druck veröffentlicht. Die zwei neuen Bände, „Muſterpredigten" betitelt, denen noch zwei andere folgen ſollen, enthalten nur Faſtenpredigten und zwar jeder Band je fünf Jahrgänge; die Zahl der Predigten für einen Jahrgang bewegt ſich zwiſchen 6 und 9. Dem Grundcharakter nach ſind es mit wenig Ausnahmen lauter Moralpredigten. Da dieſe Predigten aus einer Zeit ſtammen, wo vorzugsweiſe Moral gepredigt wurde und zwar oftmals eine von dem dogmatiſchen Inhalte des Kirchenglaubens losgeriſſene Moral, ſo bedarf es einer kurzen Erläuterung dahin, daß man hier keine Moralpredigten jener Art vor ſich hat, die nicht ohne Grund in einigen Mißcredit gekommen ſind. Wenn der Verfaſſer auch faſt durchgängig moraliſche Themate abhandelt, ſo knüpft er ſie wo möglich, immer an ein Moment der erlöſenden Thätigkeit Chriſti an, oder leitet ſie aus einem

hiſtoriſchen Punkte ſeiner Leidensgeſchichte ab. Bei dieſer Verfahrungsweiſe erſcheinen nun freilich ſowohl die Vorgänge mit als um den leidenden Heiland mehr als vorbildliche, nach denen wir uns in unſern Lebensverhältniſſen zu richten haben, denn als erlöſende. Der P. Prediger iſt aber weit davon entfernt, letzteres Moment deshalb als ein untergeordnetes anzuſehen, er läßt es vielmehr nicht fehlen, auch auf die erlöſende Bedeutung des Leidens Jeſu Chriſti bei jeder Gelegenheit hinzuweiſen. Ich verweiſe in dieſer Beziehung nur auf Jahrgang III. S. 61. und auf die 8. Predigt des X. Jahrgangs, Bd. II. S. 317., welch letztere Predigt, die „den ſterbenden Heiland“ zum Thema hat, faſt ausſchließlich die erlöſende Kraft des Todes Chriſti hervorhebt. Wenn alſo unſer Prediger der dortmaligen Zeitrichtung, die den moraliſchen Predigten entſchieden vor den dogmatiſchen den Vorzug gab, auch in gewiſſer Beziehung huldigt, ſo iſt es eine gute, entſchieden chriſtliche und poſitive Moral, die er predigt und zwar mit einer Klarheit, Einfachheit und Eindringlichkeit, die ihres Eindruckes nicht verfehlen konnte.

In jedem Jahre wählte ſich der Prediger eine Reihe mehr oder weniger zuſammenhängender Themate, und ſuchte dieſe faſt immer ſo auszuführen, daß er auf die Vorgänge im Leiden Jeſu Chriſti fußt. Der erſte Jahrgang z. B. handelt von den Leidenſchaften und zwar im Einzelnen von der Eigennützigkeit, von der Furcht vor den Menſchen, von der Verleumdung, von der Rachbegierde, von der Hartherzigkeit: die 2 letzten Predigten, am Charfreitage und Charſamſtage gehalten, zeigen die erſte, daß Chriſtus kein Staats- und Religionsverbrecher war, die zweite, wie Chriſti Auferſtehung uns zum Muſter und zur Bekehrung

Digitized by Google

dienen ſoll. Bei allen dieſen Thematen geht er von einem Punkte in der Leidensgeſchichte Jeſu Chriſti aus. Zur Abhandlung über die Furcht vor den Menſchen greift er zwei Begebenheiten aus dieſer hl. Geſchichte heraus, die Flucht der Jünger bei der Gefangennehmung Chriſti auf dem Oelberge und die Verläugnung des Petrus in dem Vorhofe des Hohenprieſters Annas und kündigt dann die Partition ſo an: „Die Flucht der Jünger wird uns den Beweis geben, daß die Menſchenfurcht das Gute und die Tugend verhindere im 1. Theil; die Verläugnung des Petrus wird uns zeigen, daß die Menſchenfurcht das Böſe und die ärgſten Laſter befördere im 2. Theil. Der 2. Jahrgang handelt von der Buße und zwar von dem Aufſchub der Buße, von der wahren Reue, von der Demuth der Buße u. ſ. w. Auch dieſe Themate finden ihre Wurzel immer in dem Leiden Jeſu Chriſti oder in einem Vorgange bei demſelben. Der dritte Jahrgang handelt von den Pflichten und zwar von den Pflichten gegen die armen Gefangenen, gegen die Fremden, gegen Kranke u. ſ. w. Auch dieſen Pflichten ſucht der Verfaſſer immer im Leiden Chriſti ſichern Grund und Boden zu geben. Der vierte Jahrgang handelt von dem Sünder und zwar, wie Gott den Sünder rufe durch öffentliche Ermahnung, durch die ſtillen Einſprechungen der Gnade, durch langmüthige Nachſicht u. ſ. w. Irgend ein Vorgang im Leiden Jeſu Chriſti giebt dem Verfaſſer Stoff, dieſe ſeine Themate anſchaulich und eindringlich auszuführen. Im fünften Jahrgange hat er einen eigenthümlichen Complex von Predigtthematen ſich ausgewählt. Er ſpricht hier nämlich in 8 Predigten von den Mitteln zur zeitlichen Glückſeligkeit des Menſchen; er ſucht dieſe nachzuweiſen in der Selbſter-

kenntniß, in der Selbſtbeherrſchung, in der Geſundheit, im geſellſchaftlichen Leben und Anderm. Dieſes iſt der einzige Faſtenpredigtcyclus unter den zehn Jahrgängen, in welchen der Verfaſſer keinen Gebrauch von dem Leiden Chriſti macht und vermöge ſeines Gegenſtandes auch nicht machen kann. Es mag allerdings eigen erſcheinen, wie ein Prediger die ganze Faſtenzeit hindurch bloß von der irdiſchen Glückſeligkeit redet; allein unſer Verfaſſer behandelt die Sache ſo, daß die irdiſche Glückſeligkeit, von der er ſpricht, immer als eine reine, aus ungetrübter Sittlichkeit entſpringende und eben damit als Vorbedingung der ewigen Glückſeligkeit erſcheint. So iſt gleich im 2. Theile der erſten Predigt ſehr ſchön gezeigt, wie eine wahre Selbſterkenntniß (die natürlich Buße und Beſſerung zur Folge hat) auch zur wahren Glückſeligkeit beitrage, ebenſo in der 2. Predigt, wie in der Selbſtbeherrſchung, d. h. in der Bezähmung der Leidenſchaften eine Fülle irdiſcher Glückſeligkeit liege. Weniger paſſend erſcheint die Predigt über die Geſundheit an dieſer Stelle, denn es ließe ſich doch gewiß der Unmäßigkeit und Unlauterkeit von einer andern Seite aus beſſer und nachhaltiger beikommen. Durch die letzte Predigt, welche die ganze Aufgabe des Menſchen auf die ewige Glückſeligkeit zurückführt, iſt die ſcheinbare Einſeitigkeit dieſes Predigtcyclus ſchön ausgeglichen.

Dadurch, daß der Verfaſſer ſeine Aufgabe immer auf das Leiden Jeſu Chriſti zurückführt, gewinnen ſeine Ausführungen an Lebendigkeit und Anſchaulichkeit. Gegenſtände, welche an ſich trocken erſcheinen, werden durch lebendige Schilderungen aus der Leidensgeſchichte Jeſu belebt und ihre Anwendung auf die Zuhörer wird durch die Art und Weiſe, wie er die Sache zu behandeln weiß,

ſehr nahe gelegt und eindringlich gemacht. Er bewegt ſich immer auf einem fruchtbaren Boden der Meditation über das Leiden Jeſu Chriſti, und greift da je nach Bedarf die klar durchdachten Punkte in ihrer Zukehr auf das menſchliche Leben hervor.

Wie die 5 erſten Jahrgänge, den letzten ausgenommen, immer vom Leiden Jeſu Chriſti ausgehen, ſo iſt dieß auch bei den 5 letzten der Fall. Der 6. Jahrgang handelt vom leidenden Erlöſer, wie er als Beiſpiel diene in den verſchiedenen Lebensverhältniſſen; der 7. von den Bemühungen Gottes für die Menſchen, der 8. von unſerem Betragen gegen Gott und die Mitmenſchen, der 9. vom chriſtlichen Verhalten bei verſchiedenen Gelegenheiten, der 10. von einigen Sünden und von Jeſu Liebe, Leiden und Tod. Jeder dieſer Jahrescyclen enthält eine ſchöne Mannigfaltigkeit über den Gegenſtand, der als die Hauptſache vorangeſtellt iſt.

Können dieſe Predigten auch nicht alle ohne Ausnahme als Muſterpredigten bezeichnet werden, ſondern leiden einige an einer gewiſſen Einſeitigkeit und Sprödigkeit und hie und da auch an einer nicht vollſtändig befriedigenden Durchführung der ſich geſtellten Aufgabe, ſo haben ſie doch ſo viel Schönes, einfach Treffendes, logiſch Richtiges und bei einer gewiſſen Schmuckloſigkeit dennoch Erhabenes und Feierliches, daß ſie in vielen Stücken zum Muſter dienen können. Ihre Lektüre und ihr Studium iſt namentlich ſolchen Predigern zu empfehlen, welche eine Neigung zu hohlem Pathos und künſtlichen Redefiguren haben. Beſonders einfach, treffend und vielfach muſterhaft ſind die Eingänge in die Predigten. Vermöge des ſich

Digitized by Google

vorgeſetzten Zieles hat die Ableitung eines Thema's oft etwas Frappantes, fügt ſich aber doch meiſt ungezwungen.

Durch die zwar einfache, aber lebensvolle und innige Schilderung der Vorgänge im Leiden Jeſu Chriſti hat er die Herzen der Zuhörer in der Regel ſchon ſo diſponirt, daß es nicht viel Ermahnung, keine weitläufigen Erörterungen braucht, um ein Laſter oder eine Tugend zu ſchildern und von jenem zurückzuſchrecken, und zu dieſem anzufeuern: er kann meiſt kurz ſein und hebt die gerade einſchlägigen Punkte mit Zurückbeziehung auf das hiſtoriſch Geſchilderte kurz und treffend hervor, und dringt dabei ganz in's Leben ein.

Bei aller Einfachheit und bei dem faſt durchgehends ruhigen Fluſſe der Rede kann er ſich doch auch erheben. Seine Schilderungen ſind immer ganz friſch, oft erhaben, edel: Ich verweiſe nur auf Bd. I. p. 44., Bd. II. p. 54. und 56. Bilder und Vergleichungen braucht er ſelten; doch wenn ſolche vorkommen, ſind ſie gewählt und ſchön; ich ſetze nur folgende hier bei Bd. I. p. 56.: „Sobald die Seele den Körper des Menſchen verläßt, ſobald dieſer des Lebens und der Empfindung beraubt und unthätig iſt, ſo fängt in ihm die Verweſung an, die Gährung des ſchrecklichen Fluches, der über die Sünde erging. Alle Säfte werden verdorben, Bläſſe überzieht das Geſicht und Finſterniſſe löſchen den Glanz der Augen aus. Alle Verbindungen werden aufgelöst, ſtinkende Fäule verbreitet ſich in ihm und wenn die Fäulung das häßliche Aas ganz durchgewühlt hat, ſo fällt es zurück in den Staub der Erde. Fürwahr, ein häßliches Bild, aber das wahre Bild der Seele des Sünders! Das Leben der Seele iſt Gottes Gnade, die Sünde ihr Tod. Wenn von ihr Gottes Gnade

flieht, wenn ſie dieſer thätigen Triebfeder der Tugend beraubt iſt, ſo iſt ihr Zuſtand weit häßlicher noch, als der Zuſtand eines faulenden Aaſes. Untüchtig zum Guten und zum Verdienſte, untauglich ſinkt ſie immer noch tiefer in ihrer Häßlichkeit und am Ende ganz in dem Abgrunde ihres Verderbens."

Der Verfaſſer hat auch zwei politiſche Predigten aufgenommen, zu denen er wohl durch die Ereigniſſe der franzöſiſchen Revolution veranlaßt wurde. Er ſpricht ſich darin ſcharf und beſtimmt gegen die revolutionären Bewegungen aus, wie er auch andererſeits ganz freimüthig die Fehler der Regierungen und Beamten tadelt. Einige Gegenſtände kehren etwas zu oft wieder, z. B. der Werth treuer Freundſchaften, das Unweſen im Suchen von Aemtern, Verluſt der Gunſt u. dgl. Derlei Dinge kommen aber wohl von der Hofluſt her, in welcher er zu predigen hatte.

V. Eine gewiſſe Aehnlichkeit mit den ſo eben beſprochenen Predigten haben die von Liebermann. Dieſe ſind, wie jene, in ihrer Darſtellung prunklos, klar und beſtimmt. Liebermann, weithin und vortheilhaft bekannt durch ſeine „institutiones theologicae" hatte dieſe Predigten nicht ſelber zum Druck befördert, und wie man aus ihnen mitunter auch erſehen kann, wohl nicht für denſelben beſtimmt; aber Freunde und Verehrer des Verewigten wollten die Ueberreſte von der Wirkſamkeit eines viel geſchätzten und viel verdienten Mannes nicht im Schranke vermodern laſſen. Liebermann hatte nämlich nicht bloß als Lehrer und theologiſcher Schriftſteller einen einflußreichen Wirkungskreis, ſondern auch als Prediger war er während ſeiner langen Prieſterlaufbahn thätig und eifrig, und hie-

Digitized by Google

von ſollen dieſe Predigten Zeugniß geben. Die Herausgeber ſind der Anſicht, daß die Predigten Liebermanns, der hauptſächlich in tief bewegten Zeiten von den Neunziger-Jahren bis 1815 in den dortmals ſtark in die Bewegung hineingezogenen Städten, Straßburg und Mainz, das Predigtamt verwaltete, auch für unſere Zeit von ganz beſonderer Bedeutung ſeien. „Wir wollten kurz darauf hindeuten, heißt es in der Vorrede p. 4., in wiefern die Predigten Liebermanns nicht nur jetzt noch, ſondern vorzugsweiſe jetzt von hohem praktiſchem Werthe ſein müßen, da derſelbe die Zuſtände nicht ſowohl als iſolirte Ereigniſſe und Thatſachen, als vielmehr in ihrem ethiſchen Zuſammenhange auffaßte und die Krankheit der Zeit von ihrer erſten Urſache an durch ihren ganzen Verlauf nach allen ihren Symptomen bis zur mit Nothwendigkeit eintretenden Kriſis verfolgte. Die Predigten Liebermanns erſcheinen demnach als Zeitpredigten im eminenten Sinne des Wortes, nicht als ſolche, die den Anforderungen eines verbildeten Auditoriums entſprechen, das Unterhaltung und Zerſtreuung ſucht, ſondern als Mahnruf eines ernſten, tiefſinnigen Propheten, der einem verdorbenen Geſchlechte ſein Schickſal ankündigt, wenn es nicht zurückkehrt und Buße thut."

Es iſt richtig, daß Liebermann vielfach in ſeinen Predigten auf die Hauptſchäden ſeiner Zeit, die auch die der unſrigen ſind, hinweiſt; daher er ſo oft zur Buße und Umkehr ermahnt, wenn es wieder anders werden ſoll. So iſt die Predigt auf das Neujahr 1815 p. 290. von dem „mächtigen Eingreifen Gottes in die Weltereigniſſe und dem bedeutungsloſen Abmühen der Menſchen" ſo gehalten, daß man ſie gerade ihrem weſentlichen Inhalte

nach auch auf unſere Zeit anwenden kann. Er iſt tief ergriffen von den Wirrniſſen der Zeit und ſieht nur darin eine Hoffnung auf Heilung, daß man aufrichtig zum wahren Glauben und zu einem wahrhaft chriſtlich geordneten Leben zurückkehre. Vermöge ſeiner tiefen und allſeitigen theologiſchen Bildung war Liebermann allerdings berufen und geeignet, ſeine Stimme laut zu erheben und das Volk auf das hinzuweiſen, was für daſſelbe vor allem Andern Noth thue.

Da Liebermann ſehr viele Jahre hindurch mit Eifer predigte, ſo iſt das Material, das den Herausgebern zu Gebote ſtund, ſehr reichhaltig. „Sie machten es ſich," ſagen ſie Vorrede p. 5. „zur beſondern Aufgabe, durch die nothwendige Sichtung eine gewiſſe Einheit und Harmonie in das Ganze zu bringen, ſo daß einerſeits der Zuſammenhang der kirchlichen Feſtzeiten ſich in der Anordnung darſtellt, andererſeits in den gegebenen Predigten die Hauptwahrheiten des Evangeliums-Abſchnittes wo möglich vollſtändig erörtert ſind, ſo daß ſich die Predigten ſelbſt wieder einander ergänzen. Dadurch werden die Predigten Liebermanns nicht bloß eine Sammlung verſchiedener Predigten, ſondern ſie werden auch zu einem großen Erbauungs- und Familienbuche, wozu ſie ſich ſchon wegen ihrer ebenſo populären, als edeln Haltung vorzüglich eignen."

Der erſte Band, der bisher erſchienen iſt, enthält Predigten von dem erſten Sonntage des Advents bis zum Sonntag Septuageſimä. Dieſen Predigten ſind 5 Bußpredigten vorausgeſchickt, welche Liebermann in Straßburg hielt, als der Gottesdienſt, der in der Revolutionszeit länger unterbrochen war, wieder eröffnet wurde. Sie ſind ein ernſter, aber zugleich herzlicher Ruf zur Buße nach

dem furchtbaren Schwindel der Revolution. Für die Sonntage und die einfallenden Feſttage ſind je zwei, drei bis vier Predigten von verſchiedenen Thematen aufgenommen. Der zweite Band ſoll die Faſtenpredigten enthalten, an die ſich die Predigten für den Oſter- und Pfingſtfeſtkreis anſchließen. Mit den Predigten auf die Feſte der allerſeligſten Jungfrau Maria und die Heiligen ſoll die erſte Abtheilung der Predigten Liebermann's ihren Schluß finden. Eine zweite Abtheilung derſelben wird die Homilien für das ganze Kirchenjahr, die Predigten über beſondere chriſtliche Heilswahrheiten und die Gelegenheitsreden enthalten. Dieſe beiden Abtheilungen ſind auf 7—8 Bände berechnet.

Dieſe Predigten ſind von gediegenem Inhalte, wie es ſich von einem ſo gebildeten und kenntnißreichen Manne erwarten läßt. Seine Darſtellung iſt einfach, ruhig und klar; die Durchführung meiſtens logiſch und natürlich. Wenn jedoch Einfachheit und Natürlichkeit immer große Vorzüge an Predigten ſind, ſo ſind ſie doch nicht die einzigen: es muß ſich nämlich mit ihnen ein gewiſſer rhetoriſcher Schwung, der die Einfachheit nicht ausſchließt, ſondern veredelt, und eine rhetoriſche Wärme, welche die Natürlichkeit nicht aufhebt, ſondern erhöht, verbinden, und dieſes vermißt man ungerne an den vorliegenden Predigten. Es iſt wohl ihr größter, vielleicht ihr einziger Mangel, daß ſie etwas an Trockenheit und Steifheit leiden und darum nicht recht zum Herzen ſprechen, ein Mangel, der nur durch anderweitige Vorzüge, durch die klare Einfachheit und Beſtimmtheit der Auffaſſung, Durchführung und Darſtellung der gewählten Materien aufgewogen wird. Denkt man ſich freilich die Perſon Liebermann's, ſo iſt nicht zu zweifeln, daß die Predigten, lebendig aus ſeinem

Digitized by Google

Munde hervorgehend, viel eindringlicher zum Herzen geſprochen haben werden, als es jetzt der todte Buchſtabe thut. Die Gemüthlichkeit, Wärme und Eindringlichkeit liegt eben ſo oft in der perſönlichen Erſcheinung und in dem Vortrage des Predigers, als in der Art und Weiſe der Darſtellung. Auch iſt wohl zu bedenken, daß Liebermann dieſe Predigten nicht für den Druck bearbeitet hat und daß er bei dem Vortrage mancher Stelle eine andere mehr an das Herz der Zuhörer gerichtete Wendung gegeben haben kann.

Die Themate, ſowie die Partitionen, ſind meiſt ganz einfach und für Jedermann einleuchtend; die Ausführung hält ſich immer genau an das angekündigte Thema und iſt inſoweit erſchöpfend, als es in einer mäßig langen Predigt geſchehen kann.

Es iſt kein Zweifel, daß dieſe Predigten von jedem Prediger mit Nutzen geleſen werden und ſich vielfach ein zweckmäßiger, faſt unmittelbarer Gebrauch von ihnen machen läßt. Sie verdienen jedenfalls unter der Maſſe der an's Licht geſetzten Predigten eine Beachtung. — Die Ausſtattung iſt gut, und das Portrait des ehrwürdigen Liebermann, das dieſem Bande vorangeſtellt iſt, hübſch. —

VI. Der Verfaſſer der homiletiſchen Arbeit, die unter Nro. VI. oben angezeigt iſt, macht weder auf Eigenthümlichkeit der Erfindung, noch auf eine ausgezeichnete Form der Darſtellung Anſpruch. Er iſt ſo aufrichtig, bei einigen Homilien und Predigten, die Muſter zu nennen, nach denen er ſeine Arbeit gebildet hat; es ſind Förſter, Hunolt und Andere. Dabei wußte aber Wankmüller in Anordnung und Darſtellung des vorgenommenen Stoffes ſo viel Selbſtſtändigkeit zu bewahren, um den Vorwurf eines Plagiats

nicht zu verdienen. Darüber tadeln wir den Verfaſſer nicht, daß er mehr Homilien, als ſogenannte Predigten im engern Sinne bearbeitet hat; denn wir ſind auch mit ihm der Anſicht, daß erſtere zur chriſtlichen Unterweiſung beſonders geeignet ſind. „Die Homilie ſchließt ſich innig an dieſen oder jenen Abſchnitt des Evangeliums an, verbindet ihre Belehrung und Ermahnung unmittelbar mit dieſem, und gewinnt dadurch offenbar an Kraft und Nachdruck. Dann die größere Freiheit der Homilie, in ihren Vortrag verſchiedene Wahrheiten einzuflechten, gewährt ihr auch den Vortheil, einer größern Anzahl von Zuhörern entſprechen zu können, wo hingegen die engere Predigtform, welche nur Einen Gegenſtand abhandelt, leicht auf einen ſolchen geräth, der bei mehr gemiſchter Zuhörerſchaft Viele leer ausgehen läßt."

Der größere Theil beſteht aus Homilien, die im Ganzen gelungen ſind. Die Anreihung des Stoffes iſt ungezwungen und natürlich, die Sprache gemeſſen und gehoben, die Anwendung der zu erklärenden Wahrheiten auf die Zuhörer einfach und eindringlich. Das zweite Bändchen enthält einige recht gute Homilien.

Predigten im engern Sinne finden ſich in beiden Bändchen weniger; aber auch die Wenigen zeugen von einer guten Predigtgabe. Das erſte Bändchen enthält mehrere Exhortationen, wie ſie der Verfaſſer nennt. Er verſteht darunter „vertrauliche Unterredungen über Gegenſtände der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre, etwa nach Art der franzöſiſchen Conferenzen oder italieniſchen discorsi morali und lezioni sacre; — welche eben auch wieder eine mehr ungezwungene Mittheilung und das Anbringen einer manchmal örtlich nothwendigen Bemerkung

u. dgl. geſtatten, wie ſie in eine höhere Redeform weniger paſſen." Wir möchten dieſe Produkte mehr katechetiſche Reden heißen, denn ſie ſind von Kirchenkatecheſen nur wenig verſchieden. Ihr weſentlicher Inhalt iſt Unterweiſung, an die ſich eine kurze Ermahnung anſchliest. Es gibt allerdings manchen Stoff, den man in einer Gemeinde vorbringen möchte und ſollte, ohne daß er ſich für die höhere Redeform einer Homilie oder Predigt eignet. Hat man nun keine Gelegenheit, dieſes in Nachmittagschriſtenlehren zu thun, ſo erſcheint es nicht tadelnswerth, wenn man es zur Zeit der Morgenpredigt thut. Unſer Verf. hat ſolche Erhortationen, die ganz Umgang von der Pericope des Tages nehmen oder nur in loſe Verbindung mit derſelben geſetzt ſind, für alle vier Sonntage des Adventes aufgenommen. Der Gegenſtand, über den ſie ſich verbreiten, iſt wichtig, das Kirchenjahr, die chriſtliche Tagesordnung, der chriſtliche Tagesanfang, Fortgang und Schluß, und der Verf. hat denſelben auch ſehr belehrend und anſprechend behandelt.

Die Sammlung dieſer homiletiſchen Arbeiten in verſchiedenartiger Form macht auf den Leſer einen günſtigen Eindruck. Zeichnen ſich dieſe Produkte auch nicht durch charakteriſtiſche Vorzüge aus, ſo verdienen ſie doch in Beziehung auf Form und Inhalt eine würdige Anerkennung.

VII. Ueber die Predigtſammlung Hungari's iſt in der Quartalſchrift ſchon ſo oft Bericht erſtattet worden, daß es für dieſes Mal genügen dürfte, von dem ſchnellen Fortgange der zweiten Auflage dieſes Werkes Kenntniß zu geben, deren vier erſten Bände Quartalſchrift 1850, S. 631 angezeigt wurden. Es ſind ſeitdem ſechs weitere Bände erſchienen, von denen zwei, nämlich Bd. V und VI

Digitized by Google

noch den Feſten des Herrn gewidmet ſind. Der fünfte Band iſt ausgefüllt mit Predigten für das Fronleichnams- und Herz-Jeſu-Feſt, der ſechste mit Predigten für das Feſt der Erhöhung des heil. Kreuzes und Kirchweihfeſt. Wir haben im vorigen Jahre Quartalſchrift l. c. Zweifel ausgeſprochen, ob Hr. Hungari noch Predigten für Feſttage des Herrn finden werde, welche die zwei in Ausſicht geſtellten Bände füllen werden. Wir ſehen, unſere Zweifel waren unbegründet; zwei dicke Bände ſind aus Predigten, die vier Feſten zufallen, gefüllt worden. Wie in der ganzen Sammlung finden ſich auch in dieſen Bänden neben gewöhnlichen Predigten auch recht gute und gelungene, und ein Inhaber dieſer Sammlung dürfte an den zutreffenden Feſten nicht leicht in Verlegenheit kommen.

Band VII—X enthalten lauter Maria-Predigten, die auf die verſchiedenen Mariafeſte vertheilt ſind. In der zweiten Auflage ſind mehrere neue Predigten aufgenommen worden, die ſich in der erſten nicht finden; auch iſt theilweiſe eine andere Anordnung getroffen. Der Prediger findet in dieſer Sammlung einen faſt unerſchöpflichen Stoff für Maria-Predigten, wenn auch bei weitem nicht Alle als eigentliche Muſterpredigten bezeichnet werden können.

Bendel, Convictsdirector.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß

des

dreiunddreißigſten Jahrgangs der theologiſchen Quartalſchrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Der Benedictiner-Orden nach ſeiner welthiſtoriſchen Bedeutung. Brandes 3
Die Acten der erſten allgemeinen Synode zu Nicäa. Hefele 41
Johannes Mantagunenſis über Zauberei. Welte 85
Entſtehung und Charakter des Arianismus. Hefele 177
Entſtehungszeit des ſerubbabeliſchen Tempels. Welte 223
Ueber Kirchenmuſik. Ortlieb 256
Ueber den Aequiprobabilismus. Aberle 339
Ritſchel und die Ignatianiſchen Briefe. Denzinger 388
Ueber die Differenz der Evangeliſten in Angabe der Zeit, zu welcher Chriſtus ſein letztes Paſſamahl feierte. Paſchke 410
Hiſtoriſch-kritiſche Abhandlung über Jerem. 31, 22. Reinke 509
Die Aloger und ihr Verhältniß zu den Montaniſten. Hefele 564
Vorgebliche Verſtöße gegen die hiſtoriſche Wahrheit im Pentateuch. Welte 579

II. Recenſionen.

Böttcher, die älteſten Bühnendichtungen: der Debora-Geſang und das Hohe Lied. Welte 468
Curci, der Papſt als Staatsoberhaupt und die Demagogie in Italien. Drey 611
Deutinger, die älteren Matrikeln des Bisthums Freyſing. Drey 120
Fessler, institutiones Patrologiae. Hefele 416
Floss, Marcarii Aegyptii Epistolae sc. Krabinger 445

Digitized by Google

Seite
Fuellner, notio immortalitatis apud Hebraeos. Welte 477
Gousset, manuale moralis theologiae juxta principia S. Alphonsi Ligorii. Aberle 144
Hah-Hahn, unſrer lieben Frau. Vogt 481
Hungari, Muſterpredigten. Vendel 693
Knopp, vollſtändiges katholiſches Eherecht. Kober 495
Kurz, Bibel und Aſtronomie. Welte 300
Liebermann, Predigten. Bd. I. Vendel 687
Maßl, die Feſttage des Herrn in ihren Geheimniſſen. Vendel . 661
Maßl, chriſtliche Tugendſchule oder Unterweiſungen in den chriſtlichen Tugenden. Vendel 668
Maßl, der Kreuzweg des Herrn. III. Die Kreuzigung. Vendel 677
Miles, philoſophiſche Theologie. Zukrigl 272
Nève, tradition indienne du déluge. Welte 332
Neyraget, compendium theologiae moralis S. Alphonsi Mariae de Ligorio. Aberle 136
Probſt, katholiſche Moraltheologie. Aberle 153
Schegg, der Prophet Iſaias. Welte 636
Schmid, hiſtoriſcher Katechismus. Fritz 163
Seitz, Darſtellung der katholiſchen Kirchendisciplin in Anſehung der Verwaltung der Sacramente. Vendel 435
Société littéraire de l'Université Cath. de Louvain. Welte . 322
Sörenſen, Unterſuchungen über Inhalt und Alter des altteſtamentlichen Pentateuch. Welte 456
Stapf, chriſtliche Sittenlehre. Aberle 148
Stern, Commentar über die Offenbarung des Apoſtel Johannes. Welte 652
Stolberg, Kirchengeſchichte, fortgeſetzt von Briſchar. Bd. 46. Hefele 260
Strange, Augustini de civitate Dei etc. Krabinger 453
Thomas v. Arezzo, Muſterpredigten. Vendel 681
Wankmüller, ein Kirchenjahr. Vendel 691
Winkler, der Sonntag. Spohn 312

III. Intelligenzblatt.

Päpſtliche Allocution vom 1. November 1850 160

IV. Literariſcher Anzeiger.

Nr. 1, 2, 3 und 4 am Ende jedes Heftes.

Digitized by Google

Literariſcher Anzeiger
Nr. 4.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'ſchen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, ſo wie alle Erſcheinungen der neueſten Literatur.

Eine hochwürdige Geiſtlichkeit erlauben wir uns beim Beginne eines neuen Kirchenjahres aufmerkſam zu machen, auf die nun in zweiter Auflage in der Palm'ſchen Verlagshandlung in Erlangen complet erſchienenen:

P. Dinkel's
(Geiſtlicher Rath und Stadtpfarrer)

Predigten

in zwei Theilen.

gr. 8. geh. 3 Rthlr. oder fl. 5. 15. kr.

I. Theil enthält: Predigten über die Evangelien auf die Tage des Herrn im kathol. Kirchenjahre.

II. Theil enthält: Predigten auf die Feſte der Heiligen, bei beſonderen Anläſſen und (2 Jahrgänge) Faſtenpredigten.

Von demſelben Herrn Verfaſſer ſind ferner jüngſt erſchienen:

Homilien

über die Epiſteln

im katholiſchen Kirchenjahre.

Zwei Bände.

gr. 8. geh. 2 Rthlr. 5 ngr. oder fl. 3. 45 kr.

Dieſe beiden Bände Homilien bilden den **III. Theil** der **geſammten Dinkel'ſchen** Predigtſammlung.

Der Herr Verfaſſer hat ſich als ausgezeichneter Kanzelredner in der katholiſchen Literatur bereits einen ſolchen bedeutenden Ruf erworben, daß es wohl überflüſſig wäre, zur Empfehlung dieſer werthvollen Predigtſammlung hier etwas beizufügen; wir erlauben uns daher nur noch auf die äußerſt günſtigen Recenſionen zu verweiſen, welche im Bamberger Diözeſanblatte, in Heims Predigtmagazin, in der Sion, in den Blättern aus Tyrol u. ſ. w. darüber erſchienen ſind. — Der gewiß ſehr

billige Preis für dieſes bogenreiche Werk wird die Anſchaffung erleichtern, und macht daſſelbe auch für den Laien zur häuslichen Erbauung empfehlenswerth.

So eben iſt bei E. Gehrich & Cie. in Crefeld erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Hiſtoriſcher Katechismus, oder geſchichtliche Darſtellung und gründliche Erklärung des katholiſchen Glaubens und Lebens, in Fragen und Antworten, von dem Landpfarrer **Wilhelmus**. 8. geh. 6 Sgr.

In Erwägung, daß die chriſtliche Wahrheit durchaus auf Geſchichte gründet, andererſeits aber auch deren Verwirklichung im Menſchen, fortwährende Verbreitung und Erhaltung geſchichtliche Thatſachen ſind, hat der Verfaſſer nicht blos die h. Geſchichte zur Grundlage gewählt, ſondern auch die Kirchengeſchichte an geeigneter Stelle mit aufgenommen. Während ſo der vorſtehende Katechismus einen kurzen Umriß der göttlichen Offenbarung von Anfang bis zur Gegenwart bietet, legt derſelbe ſeinen Inhalt in ſtreng organiſcher Gliederung, mit erforderlicher Kürze und vieler Gründlichkeit auseinander, ſo daß ſelbſt die ſtrengſten Anforderungen befriedigt ſein dürften. Da nun außerdem die praktiſche Beſtimmung nirgends unbeachtet geblieben, auch auf die Auswahl der Schriftſtellen eine große Sorgfalt verwandt iſt, ſo wird derſelbe ſich gewiß der vielſeitigſten Theilnahme zu erfreuen haben.

In der Unterzeichneten iſt ſoeben erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Diamant oder Glas.

Allen Chriſten zum Betrachten vorgelegt

von

Dr. Alban Stolz.

Preis: Geheftet 4 kr. — $1\frac{1}{2}$ ſgr.

Freiburg, 1851. **Herder'ſche Verlagshandlung.**

Wien. Im Verlage von **Mayer & Cie.** iſt ſo eben erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die

Worte der Feinde Chriſti.

Von

Dr. Joh. Em. Veith.

Dritte Auflage.

27 Bog. 8. broch. fl. 1. 31 kr. Rthlr. — $26\frac{2}{3}$ Ngr.

Digitized by Google

Im Verlag der J. Wolffiſchen Buchhandlung in Augsburg iſt ſoeben erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Katholiſches Gebetbuch für die Jugend. Von **Chriſtoph von Schmid,** Theol. Doctor, Domkapitular und biſchöfl. geiſtl. Rath. Zwölf Bogen in Duodez-Format, auf Maſchinenpapier mit einem ausgezeichnet ſchönen Stahlſtich, Preis 27 kr. — Ausgabe auf ſchönſtem weißen Maſchinenpapier, Preis 36 kr.

In unſerm Verlage ſind erſchienen und in allen ſoliden Buchhandlungen vorräthig:

Belehrung über das Scapulier vom Berge Carmel nebſt dem *Officium parvum* oder den kleinen Tagszeiten der allerſeligſten Jungfrau Maria und der Weiſe der Aufnahme in die Scapulierbruderſchaft latein und deutſch. Von einem Prieſter der Diözeſe Paderborn. — Zweite umgearbeitete Auflage. Nebſt dem h. Scapulier auf Wollzeug und einem Zettel zum Einſchreiben. Mit Biſchöflicher Approbation. 116 Seiten. 16⁰ — Preis 3 Sgr.

Der lebendige Roſenkranz oder Hülfsbüchlein zu Nutz und Frommen der Mitglieder des lebendigen Roſenkranzes, um denſelben die tägliche Betrachtung der Geheimniſſe zu erleichtern. Von einem Prieſter der Diözeſe Paderborn. Mit Biſchöflicher Approbation. 78 Seiten. 16⁰ Preis 1⅓ Sgr.

Vorgenannte beide Werkchen enthalten ſchöne Belehrungen, Betrachtungen und Gebete, ſo recht im Geiſte unſerer h. Kirche gehalten, und ſind mit Recht zu empfehlen. — Das Scapulierbüchlein zeichnet ſich noch dadurch vortheilhaft vor allen übrigen aus, daß es das Officium parvum enthält.

Andacht zu Ehren des Leidens und Sterbens Jeſu Chriſti für die Feiertage der h. Faſtenzeit. Zum Drucke befördert von Franz Leifert, Pfarrer zu Oſtinghauſen. Mit Genehmigung des hochwürdigſten Biſchofs von Paderborn. 17 Seiten 16⁰ Preis 1⅓ Sgr.

In Pfarreien, in welchen die Freitags-Andacht in der h. Faſtenzeit ſtattfindet, wird vorſtehendes Büchlein eine willkommene Erſcheinung ſein.

Anweiſung zu einem frommen und gottesfürchtigen Leben für Dienſtboten. Nebſt einem An-

Digitized by Google

hange der nothwendigſten Gebete. Zweite verbeſſerte Auflage. Mit Biſchöflicher Approbation. Mit Titelbild. VI. 104 Seiten. 8° Preis 4 Sgr.

Die ſtarke erſte Auflage dieſes Werkchens war in ganz kurzer Zeit vergriffen. —

Gelobt ſei das hochheilige Altarsſakrament. Vollſtändiges Gebet- und Betrachtungsbuch für katholiſche Chriſten. Von einem Prieſter der Diözeſe Münſter. Mit Biſchöflicher Approbation. — IV. 346 Seiten 12° Preis 8 Sgr.

Sämmtliche Werkchen empfehlen wir vorzüglich der hochwürdigen Geiſtlichkeit zur geneigten Beachtung und Einführung.

Soeſt und Olpe.

Naſſe'ſche Buchhandlung.

In **C. B. Lizius** in **Frankfurt** a. **M.** iſt ſo eben erſchienen und vorräthig:

Das Vaterunſer und die zehn Gebote

ausgelegt von **Alban Stolz.**

(Durchaus revidirter und vermehrter Abdruck aus dem Kalender für Zeit und Ewigkeit.)

fl. 8. — geh. Preis 24 kr. = 8 Sgr; 100 Exempl. 36 fl. = 24 Rthlr.

Wir machen namentlich die H.H. Geiſtlichen, Lehrer und Vorſteher von Volks- und Leſebibliotheken auf dieſe neue vermehrte und wohlfeile Ausgabe der noch unübertroffenen Volksſchrift aufmerkſam.

Im Verlage von **G. P. Aderholz** in **Breslau** ist so eben erschienen:

De Clemente

Presbytero Alexandrino

Homine, Scriptore, Philosopho, Theologo Liber,

quem scripsit

Hub. Jos. Reinkens,

Presbyter Vratislaviensis, S. S. Theol. Dr.

23 Bogen. gr. 8. geh. Preis 1 Rthlr. 20 Sgr.

Digitized by Google

In der Unterzeichneten iſt erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Kalender für Zeit und Ewigkeit.

Von

M. Zugſchwerdt.

1852. Zehnter Jahrgang. Mit 6 Bildern.

Preis: 9 kr. — 3 ngr.

Die außerordentliche Anerkennung, welche der Kalender für Zeit und Ewigkeit allerwärts erlangt hat, überhebt uns jeder Empfehlung; wir bemerken daher nur, daß ſich der neue Jahrgang in jeder Beziehung würdig an ſeine Vorgänger anreiht.

Der Preis der Jahrgänge I—VII des Kalenders für Zeit und Ewigkeit iſt auf

3 kr. — 1 ngr.

ermäßigt, nämlich:

I. Jahrgang 1843: Mixtur gegen Todesangſt. — II. Jahrgang 1844: Das Menſchengewächs. — III. Jahrgang 1845: Ein halbes Vaterunſer mit ungeſchliffenen Zierrathen beſetzt. — IV. Jahrgang 1846: Gieb uns heute unſer tägliches Brod, und ſonſt nichts. — V. Jahrgang 1847: Eſſig und Oel. — VI. Jahrgang 1848: Bildung und Verbildung für Zeit und Ewigkeit. — Vom Leſen überhaupt und vom Legendenleſen insbeſondere. — Die Ewigkeit der Höllenſtrafen. — Eine Dorfpredigt. — Der heilige Dreikönigstag. — VII. Jahrgang 1849: Das Kirchenjahr.

Die folgenden Jahrgänge als:

VIII. Jahrgang 1850: Von der Verehrung der Heiligen. — IX. Jahrgang 1851: Von den Temperamenten.

koſten je **9 kr. — 3 ngr.**

Freiburg, 1851. **Herder'ſche Verlagshandlung.**

Tübingen. Im Laupp'ſchen Verlage (Laupp & Siebeck) iſt ſoeben erſchienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

Rechtliches Gutachten
über die beabſichtigte Ablöſung der
Competenzen

von

Pfarrer **Schefold.**

2 Bog. gr. 8. broch. fl. — 12 kr. — 4 Ngr.

Digitized by Google

Tübingen. Im Verlage der **H. Laupp'ſchen** Buchhandlung (Laupp & Siebeck) iſt ſoeben erſchienen:

Die chriſtliche Moral

als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menſchheit

dargeſtellt von

Dr. J. Bapt. von **Hirſcher.**

Fünfte neu durchgearbeitete Auflage.

I. und II. Band. Preis aller drei Bände ca. 118 Bogen gr. 8. fl. 6. Rthlr. 3. 25 Ngr. elegant brochirt fl. 6. 16. kr. Rthlr. 4.

Dieſe fünfte Auflage iſt, wie der Titel beſagt, neu durchgearbeitet. — Einzelne Lehren ſind ganz, andere theilweiſe umgeſtaltet worden, und es möchten wenig Blätter ſein, an welchen die Hand des Correctors ganz vorübergegangen wäre; aber nach Geiſt und Charakter erſcheint das Buch abermals unverändert. — Die große und allgemeine Anerkennung, welche daſſelbe ſchon in ſeinen früheren Ausgaben gefunden, wird daher auch dieſer neuen Auflage zu Theil werden.

Der dritte Band folgt im November d. J. gratis nach.

Der

deutſche Choralgeſang

der katholiſchen Kirche,

ſeine geſchichtliche Entwickelung, liturgiſche Bedeutung und ſein Verhältniß zum proteſtantiſchen Kirchengeſange.

Ehrenrettung deſſelben wider die Behauptung, daß Luther der Gründer des deutſchen Kirchengeſanges ſei.

Von

Fr. Bollens.

12 Bog. gr. 8. broch. fl. 1. 20 kr. Rthlr. — 25 Ngr.

Der Zweck dieſer Schrift iſt eine durchgreifende, allgemeine Wiederbelebung und Wiederherſtellung des ächten katholiſchen Kirchengeſanges zu bewirken. — Ferner ſucht ſie mancherlei Vorurtheile und Verdächtigungen gegen denſelben zu widerlegen.

Um ihr größere Verbreitung zu verſchaffen, wurde der Preis trotz des koſtſpieligen Notendruckes, möglichſt billig geſtellt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google